Ioan C. Ivanciu

FIINȚĂ ȘI VALOARE ÎN GÎNDIREA FILOZOFICĂ A LUI LOUIS LAVELLE

Editura Academiei Republicii Socialiste România

Există la cugetătorul francez o sumă apreciabilă de judecăți, teze și principii care se dovedesc a fi cel puțin sugestive pentru cercetările contemporane de filozofie și axiologie.

Astfel, cerința realizării valorii, valoarea — instanță justificatoare a tot ceea ce există, dinamicitatea valorii, recunoașterea necesității conștiinței active a omului în explicarea valorii, a sistemului de valori și a clasificării valorilor, sublinierea tendinței continue a omului spre perfecțiune, spre mai bine, necesitatea luptei lui pentru dobîndirea a ceea ce îi lipsește esențial, importanța actului de decizie, ideea că omul creează și în același timp se creează prin valori, intrarea necesară a omului în relație activă cu lucrurile și evenimentele, invocarea termenului de experiență în explicarea valorii și a sistemului de valori, respingerea pluralismului axiologic, caracterul condiționat și conflictual al sistemului de valori etc. — iată doar cîteva dintre elementele de rezistență ale dimensiunii axiologice a gîndirii lui Lavelle.

De asemenea, nu mai puțin demne de prețuire sînt eforturile lui în vederea demonstrării necesității păstrării specificului și autonomiei filozofiei în raport cu diverse alte modalități umane de cunoaștere, precum și ambiția de a elabora o ontologie universală, în sensul extinderii ariei de cuprindere a acesteia și asupra existenței umane.

Lei 10

„Omul este singurul punct de la care trebuie să pornească totul și la care trebuie să se întoarcă totul“.

DENIS DIDEROT

CUPRINS

PREFAȚĂ

În configurația preocupărilor culturale ale secolului nostru, contribuția cugetătorului francez Louis Lavelle se înscrie ca un punct de referință, am putea spune, obligatoriu pentru orice încercare de promovare a reflecției axiologice pe noi itinerarii teoretice.

Promotor și reprezentant de frunte al mișcării Filozofia spiritului, *Lavelle este bine cunoscut nu numai în Franța, ci și în alte țări europene. Dealtfel din timpul vieții gînditorului, multe dintre revistele de profil i-au consacrat numere speciale, iar cercetători de valoare și-au concentrat atenția și interesul asupra concepției lui filozofice și axiologice.*

Autor al uneia dintre cele mai vaste monografii asupra valorilor, gînditorul francez a început să fie mai bine cunoscut, în ultimul deceniu, îndeosebi, și în cercurile filozofice din România. Cercetările specialiștilor în probleme de teorie a valorilor și de filozofie a culturii au fost totuși relativ sporadice și ca atare insuficiente pentru a putea marca cum se cuvine momentul important pe care îl reprezintă indiscutabil gîndirea lavelliană în dezvoltarea axiologiei și culturii contemporane.

Valorificată parțial și doar în ceea ce privește contribuțiile aduse în domeniul teoriei valorilor, opera lui Lavelle, de asemenea, a rămas pînă în prezent aproape total necunoscută publicului cititor din țara noastră și în celelalte aspecte ale ei, neîndoielnic valoroase, aspecte care pot fi întîlnite fie în sfera de cuprindere a ontologiei și psihologiei, fie în aceea pe care o circumscrie problematica istoriei filozofiei.

Coroborată cu interesul în continuă creștere pe care îl manifestă față de astfel de probleme nu numai filozofii, ci și istoricii filozofiei, esteticienii, psihologii, literații, în general oamenii de

cultură, această situație făcea necesară o cercetare sistematică asupra personalității și contribuțiilor pe care Lavelle le-a adus în domeniul cunoașterii și al culturii filozofice și axiologice.

Rezultat al unor cercetări perseverente de mai mulți ani, pregătită atent prin publicarea de studii axate pe categoriile fundamentale ale filozofiei gînditorului francez, lucrarea are meritul unei analize profunde, „din interior“ a temei abordate, a cărei actualitate și importanță cititorul singur le poate afla în însăși lectura ei.

Pasionat cercetător din generația formată în anii noștri, autorul cărții de față a reușit să scoată convingător în evidență notele definitorii ale gîndirii lui Lavelle, să-i fixeze fizionomia spirituală în istoria filozofiei, influența exercitată și mai cu seamă funcționalitatea ei socială și ideologică în contextul filozofiei contemporane. Autorul a izbutit, pe de o parte, să coreleze sistemul de gîndire lavellian cu diverse orientări și gînditori de formație similară sau opusă din epoca modernă și contemporană, iar pe de altă parte, să contureze în această perspectivă disocierile în raport cu filozofia materialist dialectică și istorică.

Cartea, pe care o prefațăm cu bucuria firească generată de orice cercetare autentică, se distinge totodată prin efortul de a se constitui ca o construcție autonomă explicativă și de sinteză, evitîndu-se în acest fel poziția facilă de comentator sau de povestitor al unui întreg gata realizat.

Pornind de la intimitatea gîndirii lavelliene, sprijinindu-se permanent pe o documentare bogată și pe o bună cunoaștere a textelor originale și a funcționalității și semnificației conceptelor fundamentale cu care Lavelle operează în cîmpul problematicii filozofice, autorul se detașează de opiniile altor interpreți. În același timp, el rezistă tentației de a se lăsa prins în limitele unor considerații particulare, avînd mereu în vedere, în concordanță cu titlul lucrării, perspectiva de ansamblu și viziunea generală a gînditorului francez.

Analizate profund atît în ele însele, cît și în interdependența și unitatea lor organică, toate marile probleme și categorii ale construcției lavelliene sînt raportate cu obiectivitate la metodologia și aparatul conceptual specific dialecticii materialiste, punîndu-le astfel în evidență cu răbdare și sobrietate adevăratele lor umbre și lumini.

Expunîndu-și de fiecare dată opinia față de obiectul analizei, autorul s-a străduit, cum de altfel era și firesc, să indice și să puncteze în spirit critic-constructiv îndeosebi deschiderile dimensiunii axiologice a gîndirii lui Lavelle, mai ales motivele reflecției axiologice actuale. De-a lungul unui examen minuțios și avizat, marcat nu rareori de fine nuanțări, lucrarea ajunge să descopere în acest domeniu al teoriei valorilor o rețea de ipoteze explicative de prim interes.

Bine argumentată și susținută cu o certă capacitate de analiză, demonstrația autorului urmărește pas cu pas închegarea gîndirii lui Lavelle, făcînd totodată toate delimitările și obiecțiile necesare, ajungîndu-se în finalul lucrării la înțelegerea concepției filozofului francez în articulațiile sale fundamentale, cu relevarea limitelor de principiu care o particularizează.

Meditație concentrată asupra temei alese și rod lăudabil al unor eforturi susținute de-a lungul cîtorva ani, cartea are în principal meritul de a se număra printre primele lucrări de amploare din literatura de specialitate contemporană, în primul rînd din țara noastră, care a abordat și a studiat problematica lavelliană a ființei, eului și valorii *în totalitatea sa și din interior.*

În același timp, prin participarea la dezbaterea unor importante probleme filozofice, prin tabloul sintetic pe care îl oferă convingător și prin sporul de cunoaștere pe care îl aduce la interpretarea operei unuia dintre cugetătorii de seamă din sfera gîndirii filozofice și axiologice contemporane, cartea de față reprezintă o reală contribuție personală, o valoroasă dovadă de conștiinciozitate și de probitate științifică.

RADU PANTAZI

INTRODUCERE

Deși nu întotdeauna în centrul atenției, interesul pentru cunoașterea și descifrarea sensului vieții omenești nu a lipsit niciodată cu desăvîrșire din sfera de preocupări a filozofiei. Diminuarea sau creșterea lui în intensitate au fost și rămîn însă condiționate de o sumă de factori, printre care cei mai importanți s-au dovedit a fi cei de ordin economic, social-politic și cultural-științific.

În raport cu epocile precedente, epoca contemporană cunoaște, de exemplu, o incontestabilă amplificare și, din anumite puncte de vedere, chiar o vădită revitalizare a interesului față de problematica omului, față de sensul vieții și valorile ei. Dar „nu pentru că omul nu mai este în stare să deslușească cine este, nu pentru că s-ar fi uitat sau pierdut pe sine“, ci tocmai „pentru că împrejurările și condițiile obiective îl determină pe om să-și intensifice legitima curiozitate față de sine însuși și față de sensul vieții“ [1].

În întîmpinarea acestei curiozități, cu intenția vizibilă „de a influența și transforma omul“ [2], astăzi, poate mai mult ca oricînd, vin și se înfruntă, din unghiul scopurilor pe care le urmăresc, cele mai diverse orientări și păreri, fie ele marxiste sau nemarxiste. De la cele filozofice, psihologice, etice, literare etc. și pînă la cele de medicină modernă și astrobiologie.

În contextura uneia dintre aceste orientări, neospiritualismul, cu serioase și adînci ramificații în istoria filozofiei, distingem punctul de vedere al principalilor reprezentanți ai mișcării *Filozofia*

---

[1] C. I. Gulian, *Problematica omului*, Edit. politică, București, 1966, p. 5—6.

[2] *Ibidem*, p. 8.

spiritului, inițiată la 1 martie 1934 de către Louis Lavelle și René Le Senne.

*

Schimbările ce survin în sfera vieții economice și politice, răsfrînte cu acuitate și asupra celei ideologice, precum și noile descoperiri pe care le înregistrează științele naturii la granița dintre secolul precedent și secolul nostru, impun revizuirea și, în consecință, preluarea acelor teorii sau chiar teme filozofice, de dată mai mult sau mai puțin recentă, în măsură să justifice necesitatea și existența unui anumit gen de interese.

Această acțiune de *revalorificare*, atît de obsedantă pentru majoritatea gînditorilor contemporani nemarxiști, își găsește însă expresia nu în dezvoltarea filozofiei anterioare la nivelul și în lumina științelor contemporane ale naturii, ci îndeosebi în selectarea acelor elemente pe care le revendică sarcinile de actualitate ale unei anumite platforme ideologice.

Din perspectiva unei astfel de ambianțe se impune deci să fie înțeles și explicat acest atît de insistent *neo-* care prefixează kantianismul, hegelianismul, spiritualismul etc., dar care, de fapt, contrar înțelesului etimologic ce ar trebui să-l aibă noua expresie, nu se detașează substanțial de inconsecvențele și unilateralitatea orientării filozofice la care se raportează.

Totuși, pe lîngă teoriile „care reflectă doar marasmul ideologic și lipsa de orizont a orînduirii capitaliste", există însă „reprezentanți ai antropologiei filozofice, ai psihologiei, ai existențialismului și teoriei valorilor care se întîlnesc în prelungirea tradițiilor umaniste (Sartre, Lavelle, Cassirer, N. Hartmann, R. Bastide, A. Gehlen, R. McKean etc.)", „care încearcă să redea, măcar parțial, caracteristicile omului" [3] real.

Atitudinea reflexivă a unor astfel de gînditori, care nu sînt nici pe departe cazuri izolate în contextul spiritual al societății burgheze, se impune atenției și interesului cercetării cu atît mai mult cu cît ea se conturează într-o perioadă de adînci și semnificative transformări social-istorice pentru întreaga omenire.

Dintre acestea, prin implicațiile economico-politice și prin caracterul lor „inedit", se detașează indiscutabil evenimentele și consecințele dramatice pe care le circumscriu cele două războaie mondiale, după cum, în același sens, nu poate fi trecută cu vederea

[3] *Ibidem*, p. 35—36.

nici influența exercitată asupra conștiinței epocii noastre de către mișcarea obiectivă a unui număr tot mai mare de popoare spre noi forme de existență socială, implicit deci spre noi și superioare forme de civilizație și cultură.

De asemenea, din rîndul factorilor importanți care jalonează coordonatele mediului sub a cărui influență au apărut și s-au dezvoltat orientări și puncte de vedere dintre cele mai diverse, cu sau fără intenții filozofice declarate, nu pot fi omise nici amploarea și acuitatea nonconformismului practic față de caracterul nerațional și chiar inuman al unor stări *de fapt* ale prezentului interbelic și postbelic.

În aceste împrejurări, la care cu necesitate trebuie să o raportăm pentru a-i înțelege corect locul și rolul pe care le-a avut în filozofia și axiologia contemporană nemarxistă, mișcarea *Filozofia spirtiului* încearcă o redimensionare a sensului și semnificației concrete a vieții omului, concepe, într-adevăr, un răspuns la întrebarea încotro merge omenirea și care sînt scopurile majore ale vieții și activității ei.

Astfel de preocupări nu sînt totuși exclusive acestei mișcări filozofice. Dimpotrivă, am putea spune că istoria filozofiei oferă numeroase exemple care confirmă că și alte orientări contemporane manifestă un mai accentuat interes față de om, față de sensul vieții și valorile acesteia. Numai că, trebuie subliniat acest fapt, spre deosebire cel puțin față de unele dintre teoriile filozofice actuale, reprezentanții mișcării *Filozofia spiritului* accentuează îndeosebi pe viața intimă a omului, pe manifestările și trăirile lui pur psihice, concrete, abordate și teoretizate de ei în sensul de autentică realitate. De aici speranța și mai ales pretenția că eforturile lor s-ar înscrie justificat în linia unei puternice reveniri a filozofiei spre cercetarea concretului, întrucît acesta, potrivit convingerilor pe care și le formulează ei, ar fi tocmai sau însuși omul, numai universul lui psihic.

Se înțelege că discutabilă rămîne nu revenirea filozofiei asupra concretului, reacție firească împotriva aproape exclusivelor abstractizări pure pînă nu demult privilegiate, ci modul în care acesta este înțeles [4], și mai cu seamă scopul în numele căruia concretul este nejustificat redus doar la viața sufletească a omului, la experiența interioară a acestei vieți.

[4] Vezi și compară, Al. Boboc, *Istoria filozofiei contemporane*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1976, p. 12.

În consecinţă, contrar părerii unora dintre exegeţii contemporani nemarxişti, rămîne deci discutabilă însăşi caracterizarea mişcării *Filozofia spiritului* drept realism spiritualist sau, pe scurt, ca realism [5].

Adevărul este că atît felul în care Lavelle şi Le Senne îşi argumentează punctul de vedere, căruia între anumite limite se integrează şi reflecţia lui Gabriel Marcel [6], cît şi scopul teoretic cu vădite implicaţii sociale pe care ei şi l-au propus să-l atingă, împreună, aceste particularităţi ale concepţiei lor nu sînt decît ecoul imediat al unei alte modalităţi de abordare şi interpretare a realităţii materiale şi a ştiinţei, incontestabil diferită de aceea specifică pozitivismului şi, îndeosebi, filozofiei marxiste.

Apreciată insuficient de argumentat şi deci insuficient de convingător drept antiintelectualism [7], această pretins nouă şi originală atitudine filozofică se conturează pregnant începînd cu secolul nostru.

Cu certe şi ample ramificaţii însă în concepţia filozofică a lui Pascal, accentuate în aceea a lui Maine de Biran, pregătită mai apoi de Renouvier, direct şi puternic afirmată de Lachelier şi Boutroux [8], apariţia acestei orientări filozofice, mai adecvat şi realist caracterizată ca neospiritualism, încearcă să se motiveze, să-şi dovedească altfel spus utilitatea ei, prin demonstrarea necesităţii păstrării şi sublinierii purităţii şi caracterului „nealterat" de materialitate al eului, al conştiinţei şi individualităţii omului.

Este, poate, unul dintre motivele principale care l-au determinat pe Léon Brunschvicg, încă de la sfîrşitul deceniului al treilea,

---

[5] Vezi J. École, *La métaphysique de l'être dans la philosophie de Louis Lavelle*, Éditions Béatrice-Nauwelaerts, Paris, 1957, p. 8 şi 29 ; Jean Lacroix, *Principales tendances de la philosophie contemporaine*, în *Encyclopédie française*, tome XIX, *Philosophie religion*, 1957, A, cap. I.

[6] Cît priveşte specificul gîndirii lui Gabriel Marcel, afinităţile şi deosebirile lui de concepţie, vezi şi F.S. Sciacca, *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. Portraits*, Milan, 1964, vol. II, p. 965—985.

[7] Vezi şi compară, Edouard Morot-Sir, *Traits communs aux principaux philosophes du mouvement, în Encyclopédie française*, tome XIX, *Philosophie religion, ed. cit.*, cap. III ; *J. Aberman, Curentul antiintelectualist francez*, Societatea Română de Filozofie, Bucureşti, 1939, p. 39 şi urm. ; M. Ralea, *Cele două Franţe*. Bucureşti, Edit. pentru literatură, 1962, p. 102 şi urm. ; Clara Dan, *Intuiţionismul lui Henri Bergson*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1966, p. 164—207.

[8] Detalii în legătură cu concepţia filozofică a acestor gînditori, vezi Al. Boboc, *op. cit.*, p. 102—142.

să noteze cu oarecare dreptate că „evenimentul decisiv al perioadei contemporane este constituirea unei filozofii a conştiinţei pure" [9].

Desigur că, deşi se vrea a fi altceva decît filozofia lui Léon Brunschvicg, mişcării *Filozofia spiritului* nu i-a rămas şi nu putea să-i rămînă complet străină tentativa circumscrierii „unei filozofii a conştiinţei pure". Dimpotrivă, apelul programatic pe care Lavelle şi Le Senne l-au adresat întregii lumi filozofice cu ocazia inaugurării aşa-numitei colecţii *„Filozofia spiritului"* (1 martie 1934) se axează pe ideea că întreaga filozofie contemporană trebuie să-şi orienteze eforturile spre cercetarea conştiinţei pure. În caz contrar, apreciau ei, filozofia riscă să-şi piardă trăsătura sa esenţială şi eternă, aceea de a descoperi şi a analiza profund sensul şi destinul vieţii omeneşti, fapt care ar atrage după sine, potrivit viziunii lor, însăşi pierderea caracterului ei autonom.

În măsura în care „constituirea unei filozofii a conştiinţei pure" se dovedeşte a fi fost o necesitate reală cel puţin pentru o parte a lumii interbelice, s-ar putea spune într-adevăr că mişcarea *Filozofia spiritului* vine cum nu se poate mai evident şi mai direct în întîmpinarea unei astfel de necesităţi.

Nu poate fi însă omis faptul că, în momentul în care *Filozofia spiritului* începuse să-şi revendice dreptul la existenţă, asupra conştiinţei pure se pronunţaseră deja, din perspective diferite, două mari orientări filozofice contemporane, respectiv fenomenologia şi neospiritualismul bergsonian.

În interpretarea noastră, detaşarea uneia faţă de cealaltă, în esenţă este identică deosebirii dintre logic şi psihologic. Pentru că, în timp ce Husserl urmărea să descopere acea „evidenţă primă şi apodictică", eul pur, care, în concepţia lui, permite fundarea filozofiei pe noi şi indubitabile principii, pe ceea ce „merită a fi reţinut ca unicul fundament al ştiinţei" [10], Bergson, dimpotrivă, accentua pe realitatea psihologică, cheia descifrării realităţii biologice şi cosmologice, ceea ce şi dovedeşte că, în ultimă instanţă, filozofia promovată de gînditorul francez nu este de fapt decît o veritabilă psihologie [11].

---

[9] Léon Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la pensée occidentale*, Paris, 1927, p. 269.

[10] R. Verneaux, *Leçons sur l'existentialisme et ses formes principales*, Paris, 1948, p. 47.

[11] Vezi şi Mihai Ralea, *op. cit.*, p. 98 şi urm.

Or, tocmai linia bergsoniană este aceea pe care avea să o continue cu toată convingerea mişcarea *Filozofia spiritului*, fapt cu atît mai explicabil dacă avem în vedere că, după 1930, ecoul şi larga audienţă pe care le avusese pînă atunci neospiritualismul, a cărui evoluţie atinsese apogeul prin apariţia ultimei mari lucrări a lui Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, încep totuşi să pălească. Şi nu numai pentru că existau alte condiţii social-istorice, nici numai pentru că existenţialismul, în varianta lui franceză, se conturează ca o nouă orientare ceva mai receptivă şi mai apropiată de realităţile timpului, dar şi pentru că prestigiul neospiritualismului se vedea serios concurat şi chiar ameninţat şi de idealismul lui Brunschvicg şi sociologia lui Durkheim.

Pentru a fi just înţeleasă şi apreciată cum se cuvine, credem că tocmai faţă de această situaţie trebuie raportată mişcarea *Filozofia spiritului*, care, potrivit unor aprecieri [12], avea să domine în următoarele două decenii filozofia franceză. Cu deosebirea totuşi că, în timp ce Gabriel Marcel s-a apropiat ulterior tot mai mult de ceea ce el însuşi numeşte neosocratismul creştin, Lavelle şi Le Senne au rămas consecvent în umbra bergsonismului.

Spre deosebire însă de Bergson, aria preocupărilor acestora s-a extins şi a îmbrăţişat, mai cu seamă in cazul lui Lavelle, şi problematica axiologică, în legătură cu care, într-adevăr, ne-a lăsat numeroase idei care suscită fructuoase discuţii.

*

1) Deşi nu intenţionăm să facem o incursiune analitică în istoria spiritualismului sau în aceea a curentelor filozofice care anunţau puternic neospiritualismul contemporan începînd îndeosebi cu cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea, întrucît o astfel de tentativă ar depăşi cu mult scopul pe care ni l-am propus pentru partea introductivă a acestei lucrări, este totuşi necesar să subliniem că filozofia pe care o promovează Lavelle (deceniile 3—5 ale secolului nostru), principal şi consecvent reprezentant al mişcării *Filozofia spiritului*, se înscrie în linia aceleia a lui Platon, Toma d'Aquino, în bună măsură în aceea a lui Descartes, iar mai apoi a lui Malebranche, Leibniz, cu prioritate Maine de Biran etc., fără ca să mai vorbim de influenţele pe care le resimte din partea unor

---

[12] Vezi Edouard Morot-Sir, *Traits communs aux principaux philosophes du mouvement*, în *Encyclopédie française*, tomul XIX, *Philosophie religion*, *ed. cit.*, cap. III ; J. École, *op. cit.*, p. 16 şi urm.

gînditori contemporani, din rîndul cărora, cum deja am văzut, nu poate fi omis în nici un caz Henri Bergson.

Ca şi la aceşti gînditori, cu rezervele care se impun într-un caz sau în altul şi fără a pierde în acelaşi timp din vedere nota întrucîtva aparte pe care o face în raport cu ei, filozofia lui Lavelle se defineşte ca o filozofie a interiorităţii, mai corect spus a vieţii interioare a omului. Din acest punct de vedere, el se apropie mult şi de K. Jaspers, M. Heidegger, J.-P. Sartre şi, după cît se pare, chiar de A. Schopenhauer şi S. Kierkegaard.

Sub „povara" acestor influenţe, mai mult sau mai puţin directe, la care se adaugă *volens-nolens* aceea exercitată de evenimentele anilor 1916—1918, pe atunci captiv în Germania, Lavelle îşi orientează eforturile reflexive nu atît spre lumea lucrurilor şi fenomenelor, cît spre aceea a existenţei umane, a sensului şi valorilor ei.

Nu însă în mod exclusiv, prin segmentarea sau delimitarea absolută a tematicii filozofice tradiţionale, în sensul unei demarcaţii rigide, pe plan gnoseologic, între aceste două mari domenii de cercetare a realităţii. El nu exclude sub nici o formă universul material din sfera reflexiei filozofice. „Realitatea imediată şi sensibilă — scrie pe bună dreptate în acest sens Wesley Piersol — nu este niciodată pierdută din vedere de Lavelle, chiar în analizele sale cele mai subtile" [13]. Numai că, din păcate, cunoaşterea acestei realităţi nu intră totuşi, potrivit poziţiei lui de principiu, decît indirect şi condiţionat în sarcinile şi atenţia filozofiei.

În viziunea lui Lavelle, filozofia trebuie să se oprească stăruitor asupra omului, privit şi înţeles mai întîi ca spiritualitate, şi numai în măsura în care spiritualul nu poate fi iremediabil detaşat de corporalitate, şi asupra lumii materiale în genere.

Premisa de la care porneşte gînditorul francez, cu anumite rezerve acceptabilă, este aceea că atributul realităţii nu este apanajul exclusiv al lucrurilor şi fenomenelor. Real nu este numai universul material, ci şi cel spiritual, în speţă conştiinţa umană. Ca atare, filozofia nu trebuie să se mai lase amăgită de pretextul că numai ceea ce este material are fiinţă, în sens de realitate, şi prin urmare ea nu şi-ar avea în sine raţiunea ei de a fi. Dimpotrivă, convingerea lui este că necesitatea filozofiei se justifică prin însăşi existenţa

---

[13] Wesley Piersol, *La valeur dans la philosophie de Louis Lavelle*, Éditions Vitte, Paris, 1959, p. 21.

obiectului ei de cercetare, conștiința, apreciat de el ca fiind cel puțin la fel de real [14] ca și acela al științelor naturii.

Științele naturii se pot pronunța competent doar asupra lumii materiale, dar nu și asupra celei spirituale. Aceasta a fost și rămîne în exclusivitate o sarcină a filozofiei. A limita filozofia numai la cunoașterea și descifrarea ființei lucrurilor înseamnă a nega rolul și rostul filozofiei, înseamnă a merge în pas cu cei a căror intenție este de a compromite filozofia, de a o identifica cu științele naturii, negîndu-i astfel caracterul ei specific și independent.

Filozofia trebuie să rămînă deci o știință „pură", neimpregnată de datele științelor naturii, fără obligația de a mai ține seama de acestea. Ea nu trebuie să se mai mulțumească cu rolul umil de cenușăreasă a acestor științe. Se pare că, în cele din urmă, profesorul de la Collège de France reduce chiar filozofia la un fel de pură reflexie, demersul meditativ pe care îl face omul întorcîndu-se către sine, în vederea descoperirii *ființei ; ființa ca ființînd,* dacă ne putem exprima astfel, în lucruri, în noi și, ceea ce este mai important, *ființa* ca *ființă absolută.*

Acest principiu, susține Lavelle, apare inițial în fața eului ca o prezență pură, o prezență în intimitatea căreia omul, ca *eu,* pătrunde pe calea reflexiei. Prin acest sondaj reflexiv, eul detectează formele în care se manifestă *ființa,* relațiile dintre acestea și, ca atare, însăși originea lor. Nu însă înainte de a se descoperi ca făcînd el însuși parte din *ființă,* ca fiind deci înscris în *ființă.*

Privit din perspectiva concepției gînditorului francez, acesta este de fapt punctul de plecare al reflexiei filozofice. De la această primă și originară experiență trebuie să pornească eul, care, prin autoaprofundare, odată cu descoperirea naturii *ființei absolute,* descoperă propria sa ființă și, prin urmare, ceea ce sîntem noi, precum și sensul vieții noastre.

Este necesar însă ca el să consimtă în prealabil la săvîrșirea unei astfel de operații ; este necesar, cu alte cuvinte, să ateste inițiativă în vederea intrării sale în relație cu acest *tot* universal.

De clarificarea acestei relații, care își găsește expresia în ceea ce Lavelle numește ***participație,*** depinde înțelegerea tuturor rela-

[14] Lavelle vorbește chiar de un plus de realitate a lumii spirituale comparativ cu acea a lucrurilor. Potrivit concepției lui, aceasta s-ar datora posibilităților pe care le are conștiința noastră de a descoperi *ființa absolută,* a cărei prezență o întîlnim și o simțim mai pregnant la nivelul existenței noastre spirituale decît la acela al existenței materiale.

țiilor pe care eul le are, pe de o parte, cu celelalte euri, iar pe de altă parte, cu lucrurile și fenomenele — indicii ale limitării lumii — în care eul, pătrunzînd în sine, se descoperă ca existență.

Se pare că aici trebuie să se oprească și să insiste filozofia, întrucît conștiința despre care vorbește gînditorul francez se definește, în ultimă instanță, ca o conștiință a participației, dialog intim, interiorizat, între relativ și absolut. Din conștiința acestei participații, rezultă implicit, se naște însăși conștiința eului, pentru că numai el este acela care, după ce în prealabil a decis, poate năzui și spera.

Toate acestea îl duc pe Lavelle la concluzia că „filozofia începe tocmai acolo unde ființa încetează să mai fie confundată cu obiectul (lucru — *n. ns.),* însă se identifică cu acest act interior și invizibil, care trebuie numai a-l desăvîrși pentru ca să fie" [15]. De unde și speranța că *ființa* astfel concepută nu s-ar mai preta la echivocitate ca în teoriile substanțialiste premergătoare filozofiei lui, care mențineau omul în armătura lumii materiale, lipsindu-l de perspectiva creativității și a libertății.

Filozofia *ființei-act* vrea deci să convingă că omul trăiește într-o lume de posibilități și că alegerea uneia sau alteia dintre acestea nu mai poate și nu mai trebuie să fie privită ca o fatalitate, ci ca un consimțămînt îndelung meditat pe care omul și-l dă ca o adeziune la soluțiile de viață pozitivă.

De fapt, toate orientările filozofice contemporane nemarxiste, în măsura în care se opresc și asupra categoriei de ființă, chiar dacă uneori teoretizarea ei se face prin prisma aceleia de existență [16], se pretind a fi tot atîtea soluții potrivit cărora omul și-ar putea trăi mai plăcut și mai „constructiv" viața.

Deși vrea să probeze contrariul, filozofia lui Lavelle, cel puțin în intenții, nu distonează însă față de nici una dintre aceste orientari, desigur nici chiar față de existențialism, așa cum permanent și fără rezerve pretinde el însuși.

Există în schimb impresia că s-ar detașa de pozitivismul și în bună măsură de neokantianismul secolului al XIX-lea, îndeosebi prin felul în care este conceput obiectul filozofiei și filozofia însăși. Nu însă într-atît, credem, încît să se poată vorbi de o situare a filozofiei lui Lavelle la polul opus celei pozitiviste sau neokantiene.

[15] Louis Lavelle, *De l'être,* Éditions Montaigne, Paris, 1947, p. 17.
[16] De exemplu, vezi și compară : M. Blondel, K. Jaspers, G. Marcel, Martin Heidegger, J. P. Sartre etc.

Este adevărat că, în timp ce A. Comte vede în filozofie doar un fel de produs al științelor naturii, iar pentru fondatorul școlii de la Marburg, Hermann Cohen, ca să luăm numai un exemplu, filozofia „este «critica cunoașterii» *(Erkenntniskritik),* avînd ca temă lămurirea bazelor logice ale științei“ [17], Lavelle pledează pentru caracterul specific al filozofiei în raport cu celelalte științe. Și, pe bună dreptate, din acest punct de vedere reacția gînditorului francez față de pozitivism și neokantianism rămîne îndreptățită. Să nu uităm totuși că pozitivismul lui Comte preconizează existența mai multor trepte ale dezvoltării intelectului omenesc și că în prim plan este situată teologia. Doar la acest nivel, în concepția lui, pot fi explicate plauzibil fenomenele lumii înconjurătoare. Dealtfel, Marx îl considera „ca autor al unui nou catehism cu un nou papă și cu alți sfinți în locul celor vechi“ [18]. Aceasta pe de o parte. Pe de altă parte, întrucît neokantianismul nu este un curent filozofic omogen, întîlnim și alte puncte de vedere în ce privește filozofia și problematica omului, deosebite de acela al lui H. Cohen [19].

Reacția filozofiei lui Lavelle față de aceste curente nu vizează deci, de la caz la caz, decît felul în care este conceput obiectul filozofiei, ca atare filozofia însăși, și nicidecum fondul lor ideologic. Ceva mai mult, în măsura în care se poate vorbi de faptul că filozofia lavelliană apare ca o reacție față de aceste curente, credem că în aceeași măsură poate fi considerată ca opunîndu-se tuturor orientărilor filozofice care reduc modalitățile umane de cunoaștere doar la științele naturii. O atare aserțiune se atestă prin însăși concepția lui Lavelle despre filozofie, întrucît sensul imputării pe care o face el acestor tentative își găsește expresia în pericolul limitării experienței omenești.

Fără îndoială că în afara științelor naturii există și alte modalități de cunoaștere care stau la îndemîna omului. Și în această măsură experiența umană nu este generată numai de contactul omului cu lucrurile și fenomenele lumii înconjurătoare. A o limita deci numai la aceasta înseamnă a limita, ca să nu spunem desființa, obiectul filozofiei și filozofia însăși.

Rămîne însă cel puțin discutabilă poziția gînditorului francez față de raportul existent între științele naturii și filozofie. Prin

[17] Al. Boboc, *Kant și neokantianismul,* București, Edit. științifică, 1968, p. 239.

[18] *Arhiva Marx și Engels,* vol. III (VIII), Leningrad, 1934, p. 347 (ed. rusă) ; apud *Istoria filozofiei,* vol. II, București, Edit. științifică, 1959, p. 165.

[19] Vezi Al. Boboc, *op. cit.,* cap. III, § 2.

ruptura pe care el o preconizează între acestea, fie numai și indirect, se pare că ajunge la punctul de vedere al așa-numiților „filozofi ai naturii“ din secolul al XVIII-lea, care decretau filozofia ca o „știință a științelor“. Și nu este de mirare, pentru că acceptarea interdependenței dintre filozofie și științele naturii l-ar fi împiedicat desigur să-și atingă scopul propus, în contextul de față acela al elaborării unei *„ontologii speculative de tip reflexiv“* [20], dealtfel consecință firească, în limitele filozofiei lui, a modalității în care au fost înțelese și teoretizate categoriile ei fundamentale, de *ființă,* existență și realitate.

Din confruntarea acestor categorii, mai mult sau mai puțin declarată, altoită pe concepția sa despre filozofie, care, în altă ordine de idei, vine să explice și acțiunea practică pe care o întreprinde în vederea fundării a ceea ce istoria filozofiei a înregistrat sub numele de mișcarea *Filozofia spiritului,* se naște sistemul său filozofic neospiritualist, cu pretenții de coerență și invulnerabilitate.

Dar tocmai punctul de plecare, care ar trebui să se impună prin dovezi și argumente incontestabile, păstrează și la Lavelle, în ciuda convingerilor lui, cel puțin echivocul. Pentru că filozofia sa, spre deosebire de alte orientări, ante- sau postlavelliene, prin renunțarea la certitudinile pe care le oferă lumea exterioară, se adîncește în profunzimea eului și își face din sesizarea lui intimă și nemijlocită primul act de filozofare [21].

Menținerea acestui echivoc se explică nu atît prin efortul de a convinge că sarcina principală a filozofiei este doar aceea de a detecta sensul și destinul vieții omenești, cît mai ales prin estomparea, cu sau fără bună știință, a oricărei discuții cu privire la premisele naturale ale apariției conștiinței și, implicit deci, a eului, prin definiție, cum am văzut, obiectul de cercetare asupra căruia trebuie să se oprească cu migală și răbdare filozofia, ignorîndu-i în același timp conștiinței determinarea ei social-istorică. De aceea, însăși pretinsa reacție față de sterilitatea așa-numitului intelectualism abstract, aureolată de impresia, evident fictivă, că filozofia lui Lavelle și-ar găsi echivalentul într-o puternică revenire la concret, rămîne doar la stadiul dezideratului.

Pe măsură ce pătrundem în intimitatea gîndirii lavelliene, întîlnim, fără îndoială, o anumită logică, la prima vedere suficient

[20] Jean Lacroix, *Panorama de la philosophie française contemporaine,* Paris, P.U.F., 1966, p. 48.

[21] Vezi *Istoria filozofiei moderne,* vol. IV, Societatea Română de Filozofie, București, 1939, p. 303.

de convingătoare, care se reclamă pentru om și viața lui ca dătătoare de sens. Întîlnim, cu alte cuvinte, convingerea necesității de explicare și demonstrare a procesului apariției și formării existenței noastre concrete. Dar nu în lumina determinismului dialectic, nu din perspectiva istoriei universale a societății umane, ci în și din aceea a *ființei totale*, universală și univocă, identică completitudinii, în sensul înglobării în *ea* a tuturor formelor sub care se manifestă, ca atare și a existenței și a realității.

Distincțiile pe care le face gînditorul francez între *ființă*, ca principiu universal și primordial, și celelalte categorii ale ontologiei, în primul rînd existența și realitatea — prima atemporală, celelalte două temporale —, lasă deschisă dacă nu ideea, subtil mascată, a caracterului concret al *ființei*, cel puțin aceea a unghiului din care este privit concretul însuși, problemă asupra căreia vom reveni, direct sau indirect, atît cît va fi însă necesar în paginile următoare.

Dacă pe lîngă aceste sumare constatări se are nemijlocit în vedere și istoria propriei sale gîndiri filozofice, lesne se observă că, începînd chiar cu primele lucrări, *La dialectique du monde sensible* și *La perception visuelle de la profondeur*, prezentate ca teze de doctorat, Lavelle nu face nici un fel de distincție între filozofie și viață. Tot de atunci se întrevăd tentativele unei gîndiri, ulterior tot mai consecvent accentuată pe linia sensului inițial, la baza căreia stătea posibilitatea contactului permanent cu *ființa* prin participarea deliberată a eului la *aceasta*.

Două emoții, mărturisește el în *Introduction* la lucrarea *La dialectique de l'éternel present*, n-au încetat să însoțească întreaga tinerețe și conștiință a vieții lui : „*prima* rezultă din descoperirea acestui miracol permanent al inițiativei prin care eu pot introduce totdeauna o nouă schimbare în lume, de exemplu a mișca degetul mic, și al cărei mister rezidă mai puțin în mișcarea pe care o produc decît în acest *fiat* total interior care îmi permite să o produc, și a *doua* din descoperirea acestei prezențe totdeauna actuală de care eu nu reușesc niciodată a mă scăpa“ [22].

Din prudență sau convingere, gînditorul francez nu vorbește, într-adevăr, de o nouă sau posibilă schimbare a lumii prin intervenția eului, pentru că o atare soluție ar fi implicat vizibil atribuirea unei forțe demiurgice eului însuși și, deci, imposibilitatea ocolirii solipsismului. Își face în schimb din mișcarea banală a unui deget, fie el mic sau mare, dovada confirmării nu atît a schimbărilor

[22] Louis Lavelle, *op. cit.*, p. 9.

care se pot petrece în lume, cît a existenței unui misterios „să se facă“, în întregime interior „mie însumi“, fapt care nu-l îndepărtează, indiscutabil, de ceea ce el însuși se dezice : idealismul, indiferent de nuanța sa.

Toate acestea explică în bună măsură motivul pentru care Lavelle definește filozofia fără rezerve ca o „știință a conștiinței“. Dealtfel, consecință firească dacă se are în vedere pretențiile pe care și le revendică psihologia idealistă încă de la sfîrșitul secolului precedent, în prim plan figurînd aceea de a fi o știință fundamentală. În astfel de condiții, sfera cugetării filozofice urmează să fie redusă la ambianța psihologică în care se stabilesc raporturile existente între subiect și obiect.

Identificarea filozofiei cu psihologia atrage deci după sine trecerea de la cercetarea și definirea naturii obiectului la depistarea proceselor psihice care se petrec in subiect atunci cînd acesta intră în contact cu lucrurile.

Cum însă eul se află sau trebuie să intre în relație de participare și cu *ființa absolută*, pentru Lavelle filozofia este și metafizică [23]. Investigațiile pe care aceasta le face în lumea lucrurilor, a fenomenelor și în primul rînd în aceea a conștiinței nu sînt nicidecum întîmplătoare. Scopul este acela de detectare a unor relații, a unor soluții și norme care să înfrumusețeze viața, care să anime și să indice o modalitate autentică de a ne-o trăi. Cu alte cuvinte, în sensul concepției lui, filozofia poate fi deci considerată și ca morală. Astfel concepută, ea este rezultatul unui fel de simbioză dintre psihologie, metafizică și morală.

În această accepțiune, de „psihometafizică“ cu finalizări etice, filozofia este singura care poate sesiza, care poate cuprinde și descrie experiența intimă a omului, superioară tuturor celorlalte tipuri de experiență, dobîndite prin diverse alte modalități de cunoaștere, identică în filozofia neospiritualistă a lui Lavelle reflexiei, ca la Malebranche și Maine de Biran, intuiției, credinței, actului intim, profund și emoționant. Or, la acest din urmă tip de experiență nu se poate ajunge decît pe calea închiderii în sine, a interiorizării, a întoarcerii cu fața spre pura subiectivitate umană, prin renunțarea la tot ce ne poate împovăra cu materialitate.

În timp ce științele naturii se pot pronunța doar asupra unui anume tip de experiență, aceasta neputînd fi decît relativă, filo-

[23] Termenul de *metafizică* nu este folosit în sens metodologic, ci în acela tradițional, de teorie generală asupra universului înconjurător.

zofiei nu poate și nu trebuie să-i scape nimic din tot ceea ce se cheamă experiență, ca absolut, identică spiritului. Prin urmare, filozofia trebuie să cuprindă și să înțeleagă totul în mod independent.

Rezultă limpede că, spre deosebire de metafizica tradițională, aceea a lui Lavelle nu se sprijină „pe o filozofie a naturii, ci pe o filozofie a conștiinței", iar „întreaga sa teorie despre ființă se ridică pe o analiză a subiectivității, pe care o consideră unica noastră cale de acces în ființă", ceea ce și demonstrează că metafizica pe care o promovează acest gînditor este „în întregime o metafizică a subiectului, în care obiectul nu intră în scenă decît în calitate de mijloc de realizare a subiectului, adică a spiritului, care constituie unica ființă adevărată" [24].

2) Cercetarea sensului vieții se înscrie prin definiție în sfera de interes și atenție a filozofiei. În afara filozofiei, nici o altă disciplină teoretică nu își poate face competent și exhaustiv din această problemă un obiect riguros de cercetare.

Cum valorile sînt acelea „care pot să dea un sens vieții omului, la fel de bine în fundamentul său, ca și în modurile sale" [25] de manifestare, prin însuși acest fapt rezultă că axiologia, ca teorie generală asupra valorilor, este neîndoielnic o disciplină filozofică.

Rațiunile obiective ale desprinderii ei ca domeniu relativ autonom de cercetare stau nu numai în actul „de continuă diferențiere lăuntrică a corpului de teorii din orice domeniu al cunoștinței, diferențiere căreia i s-a supus, cu necesitate, și filozofia în toate compartimentele sale ; ea are totodată la bază nevoi bine determinate ale vieții sociale" [26].

Deși nu privește într-un chip absolut identic procesul de constituire a axiologiei, Lavelle lasă totuși să se înțeleagă că detașarea acesteia ca parte relativ independentă a filozofiei începe să se contureze, în adevăratul înțeles al cuvîntului, abia odată cu epoca modernă.

În acest sens, el indică trei principale cauze în măsură să explice și să justifice amploarea interesului pe care l-a manifestat gîndirea secolului al XIX-lea față de cercetarea valorilor.

Astfel, în lumina caracterului predominant al economicului față de politic, gînditorul francez subliniază mai întîi strînsa legă-

[24] J. École, *op. cit.*, p. 251.
[25] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. I, Paris, P.U.F., 1951, p. XIII.
[26] N. Kallós și A. Roth, *Axiologie și etică*, București, Edit. științifică, 1968, p. 11.

tură dintre valorile materiale ale societății și viața acesteia. Totodată, el remarcă însă existența unor controverse în legătură cu posibilitatea reducerii tuturor valorilor la un singur tip — acela de valori materiale sau economice. Această situație, precizează axiologul contemporan, caracterizează ceea ce îndeobște se numește ordinul social.

O a doua cauză, specifică planului metafizic, ar fi aceea că problema semnificației ființei omului și a vieții lui rămînea „descoperită", întrucît știința își concentra tot mai mult eforturile doar asupra lumii materiale, externe.

În sfîrșit, potrivit viziunii lui Lavelle, cea de-a treia principală cauză și-ar găsi expresia în faptul că, „chiar în ordinea preocupărilor cele mai imediate ale conștiinței", datorită amplelor mișcări și transformări sociale din această perioadă, „spiritul cel mai modest era obligat să facă o revenire asupra cerințelor sale interioare cele mai profunde și cele mai secrete pentru a le confrunta (...) cu spectacolul pe care îl avea sub ochi și cu sarcina care o avea el însuși de îndeplinit", pentru că era în joc, ca totdeauna, nu numai „soarta sa, ci chiar și soarta lumii" [27].

Fără să fie expres formulată, se implică totuși aici ideea pozitivă că motivele de ordin social-istoric sînt acelea care pun permanent și necesar problema reevaluării tablei de valori existentă la un anumit moment istoric dat.

Dealtfel, axiologul francez el însuși remarcă deschis în acest sens că fiecare epocă istorică „poate să fie definită printr-o anumită tablă de valori, care, deși integrată de o oarecare manieră, este continuu zdruncinată de cea care urmează" [28], tocmai pentru că, își precizează Lavelle punctul de vedere, „valorile primesc de regulă o formă particulară în relație cu cerințele conștiinței diferitelor epocii ale istoriei" [29].

Este evident că în această optică a filozofului contemporan cu privire la procesul de constituire a axiologiei există o serie de idei realiste, valoroase, care păstrează șanse reale de valorificare. Fără intervenția actului critic, obiectiv și cu discernămînt realizat, ele ar rămîne însă un corp străin, izolat în ansamblul concepției lui idealiste [30], izvorîtă, desigur, din necesitățile teoretice și practice ale lumii occidentale interbelice.

[27] Cf. Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. I, ed. cit. p. 33—34.
[28] *Ibidem*, p. 86.
[29] *Ibidem*, p. 37.
[30] Vezi și Kallós și Roth, *op. cit.*, p. 11—13.

Privit sub aspectul lui strict teoretic, actul de constituire a axiologiei moderne este explicat de Lavelle în sensul că elementul său fundamental și inițial l-ar reprezenta distincția kantiană dintre rațiunea teoretică și rațiunea practică, distincție care i-ar fi condus pe Herbart și Lotze să facă să depindă judecata de valoare de factorul emoțional [31].

O părere oarecum asemănătoare o întîlnim și în rîndurile axiologilor marxiști români, care îl consideră pe Herman Lotze ca fondator al axiologiei burgheze moderne.

Kallós și Roth, de pildă, subliniază în acest sens că, „pornind pe urmele lui Kant, Lotze distinge între «ceea ce este» *(konkrete Sein)* și «ceea ce trebuie să fie» *(Seinsollende)*, designînd aceasta din urmă ca sferă specifică a valorilor". Mai mult, potrivit opiniei lor, „afirmațiile lui Lotze conform cărora : a) valorile sînt întotdeauna legate de plăcere *(Lust)* ; b) posedă însă o valabilitate *(Geltung)* ideală ; c) dispun de un domeniu propriu, obiectiv, inerent ; d) promovează dezvoltarea personalității prin formarea individuală, au constituit, după Rintelen, puncte de plecare pentru curentele : a) psihologist ; b) neokantian ; c) fenomenologic și d) realist în axiologie" [32].

Totuși, Lavelle consideră că Nietzsche este acela care, plecînd de la Schopenhauer, a pus cu adevărat problema valorii. Pentru că, observă el, „înaintea lui Nietzsche filozofii discutau mai curînd asupra fundamentului valorilor decît asupra naturii lor" [33].

Am reținut această idee a axiologului francez nu atît pentru a reliefa partea de contribuție a lui Nietzsche la fundarea teoriei moderne a valorilor, care între anumite limite există realmente [34], cît pentru a pune încă de pe acum în evidență locul aparte pe care îl ocupă în axiologia lui Lavelle problema *naturii* valorilor, în cele din urmă aceasta fiind înțeleasă și explicată de el dintr-o perspectivă preponderent spiritual(ist)ă.

În acest context, de asemenea, nu poate fi trecută cu vederea nici atitudinea pe care o manifestă axiologul contemporan față de gîndirea marxistă, mai corect spus, față de contribuțiile acesteia la procesul de constituire a axiologiei. Filozofia marxistă, subliniază obiectiv și elogios Lavelle, „prin orientarea sa practică și politică,

[31] Cf. Louis Lavelle, *op. cit.*, p. 107—108.
[32] Kallós și Roth, *op. cit.*, p. 85.
[33] Louis Lavelle, *op. cit.*, p. 92—93.
[34] Vezi și I. Pascadi, *Din tradițiile gîndirii axiologice românești. Studii și texte*, București, Edit. științifică, 1970, p. 9.

pare să pună în prim plan problema valorii. Marx a contribuit mai mult decît oricare altul la această analiză a caracteristicilor originale ale valorii, care nu a fost fără răsunet profund asupra problemei generale a valorii" [35].

Față de intensificarea preocupărilor contemporane de axiologie, atitudinea pe care o adoptă acest gînditor de formație neospiritualistă nu este nici ea complet străină de ideea că la baza reflecției actuale asupra valorilor stau cerințe bine definite ale vieții reale. Necesități ca redimensionarea sensului și semnificației concrete a vieții omului, conceperea unui răspuns argumentat la întrebarea încotro merge omenirea, reliefarea scopurilor majore ale vieții și activității ei — toate acestea, de exemplu, sînt explicate de el prin prisma evenimentelor pe care le-a cunoscut perioada anilor 1900—1950.

Printre cauzele care au impus atenției axiologiei zilelor noastre astfel de necesități, în viziunea lui Lavelle, un loc aparte îl ocupă războiul. Lucid și realist formulată, convingerea lui în această direcție este că războiul „dă celei mai calme vieți o perspectivă tragică", că „el ne stabilește, dacă se poate spune, în așteptare și angoasă, care sînt, dintre toate stările, cele mai dificil de suportat [36].

Surprinderea unor asemenea situații existențiale limită nu este un merit exclusiv al gîndirii lui Lavelle. Existențialismul le-a reliefat cu mult mai convingător, mai hotărît și, se pare, mai argumentat.

Spre deosebire însă de reprezentanții acestei orientări filozofice contemporane, el nu a ajuns niciodată la concluzia că viața umană nu și-ar avea sensul ei autentic, sau că, în esență, sensul existenței reale, concret umane, ar fi iraționalul, absurditatea, banalul etc.

Dimpotrivă, eforturile lui atestă sinceră îngrijorare față de salvgardarea vieții omului și a valorilor acesteia. Numai că, din păcate, soluțiile de viață pe care le promovează filozofia lui, în ultimă instanță, nu sînt nici ele rezultatul unor mai riguroase reflecții decît cele existențialiste de pildă.

În fapt, lucrarea din care am reținut aceste idei, *Le mal et la souffrance* (tipărită pentru prima dată în 1940, atunci cînd declanșarea unui nou incendiu de proporții mondiale devenise iminentă),

[35] Louis Lavelle, *op. cit.*, p. 85.
[36] *Idem, Le mal et la souffrance,* Paris, Plon, 1960, p. 8

atestă grăitor prelungirea și consolidarea ecoului experienței nefericite pe care Lavelle a trăit-o direct între anii 1916—1918.

Acest eveniment (prizonieratul în Germania), trăit la vîrsta cînd el nu își elaborase încă nici una din lucrările filozofice, se pare că s-a răsfrînt puternic asupra evoluției ulterioare a întregii lui gîndiri. Așa se și explică convingerea cu care filozoful contemporan susține că „acela care n-a avut niciodată experiența singurătății n-a cunoscut niciodată lumea decît ca un decor de teatru în care el însuși nu era decît un actor printre ceilalți. În singurătate, decorul se pierde și comedia încetează" ; atunci, conchide el, realul „este redus pentru noi la esența sa spirituală" [37].

Rolul filozofic pe care Lavelle îl conferă *singurătății* nu poate fi pus în nici un caz la îndoială. Aspectul principal, care îi și particularizează în bună măsură concepția, constă însă în faptul că, susținută și de celelalte stări pe care le generează fenomenul războiului (așteptarea, angoasa etc.), singurătatea obligă conștiința, învăluind-o complet, să-și caute în ea însăși „principiul consolării ei" [38]. Iar acest principiu, prin a cărui descoperire viața omului dobîndește sens, nu este altceva, în optica idealistă a gînditorului neospiritualist, decît un principiu de natură exclusiv spirituală, absolut și etern, pretutindeni și în întregime prezent.

Demobilizatoare și neîndoielnic vulnerabilă în esența ei, această opinie a lui Lavelle, totuși, nu lasă sub nici o formă să se înțeleagă că el ar milita pentru statornicirea războaielor în viața și conștiința omenirii. Mai conformă realității este ideea că el le consideră ca fiind o fatalitate, o expresie a voinței divine, ea fiind aceea care, prin cei ce își asumă responsabilitatea declanșării războaielor, permite popoarelor să-și atingă autenticul scop al vieții lor.

Filozoful francez se străduiește să convingă, eronat însă, că războaiele nu sînt o pedeapsă pe care divinitatea ar arunca-o asupra oamenilor, ci mai curînd mijlocul, evident utopic și nerealist, prin care ei se pot salva atunci cînd au pierdut acest presupus principiu suveran, de natură spirituală, sau cînd sînt pe punctul de a-l pierde.

Pentru a evita războaiele, suferința și celelalte consecințe inerente lor, oamenii trebuie să evite deci de a pierde grația divină. Or, se înțelege lesne acum, tocmai această idee (grija și preocuparea permanentă de a nu pierde bunăvoința dumnezeiască) își propune filozofia valorilor a lui Lavelle să o imprime conștiinței epocii noastre.

[37] *Ibidem*, p. 20.
[38] *Ibidem*, p. 19.

Față de celelalte evenimente specifice acestei prime jumătăți de secol (angajarea hotărîtă a unor popoare spre noi forme de emancipare materială și spirituală, extinderea și consolidarea unei noi concepții despre lume și viață, respectiv materialismul dialectic și istoric, întețirea și amplificarea luptelor sociale în mai toate țările lumii etc.), referirile gînditorului francez sînt extrem de lapidare. Nu s-ar putea spune că el le contestă existența, dar nici că le acordă locul cuvenit în rîndul factorilor obiectivi sub a căror influență a luat naștere filozofia contemporană a valorilor, căreia se integrează incontestabil și dimensiunea axiologică a gîndirii lui.

Din această perspectivă, trebuie observat critic că Lavelle nu găsește necesar să acorde acestor evenimente mai multă atenție decît doar, cum se exprimă el însuși, de a sublinia caracterul lor tragic, faptul că ele au contribuit, alături de cele două războaie mondiale, la accentuarea sentimentului insecurității vieții, la instaurarea unui climat general de nesiguranță. Mai mult derutat decît dispus să cunoască, să înțeleagă și să explice rapiditatea și profunzimea schimbărilor care survin în sfera economică și politică a ultimelor decenii, el încearcă să acrediteze ideea că viața și destinul întregii lumi, și nu a unei părți a acesteia, ar fi pe punctul unei totale compromiteri, amenințate chiar de o iremediabilă distrugere.

Este adevărat că o oarecare doză de realism se poate totuși desprinde și din această opinie a axiologului francez. Pentru că, indubitabil, anii între care el a trăit și a gîndit (1883—1951), mai ales perioada de după primul război mondial, au exprimat realmente o situație de răscruce în evoluția istorică a omenirii. În consecință, judecățile de cunoaștere și de valoare care se emit asupra acestei perioade nu pot omite existența anumitor elemente „de efervescență, dar totodată de confuzie intelectuală și morală" [39].

Însă, neînțelegerea sensului real al dezvoltării omenirii, al obiectivității cauzelor care au generat evenimentele cunoscute, l-a determinat pe Lavelle, și din nefericire nu numai pe el, să creadă și să pledeze pentru ideea că viața și existența întregii lumi s-ar afla în pragul prăbușirii totale.

Deși caracterul eronat al unui atare punct de vedere nu poate fi contestat, această situație nu ne împiedică totuși să remarcăm și să apreciem justețea chemării pe care el o adresează conștiinței epocii noastre de a căuta mijloacele salvării vieții omului, de a

[39] Al. Tănase, *Introducere în filozofia culturii*, București, Edit. științifică, 1968, p. 49.

păstra și conserva valorile pe care omenirea le-a creat de-a lungul milenarei ei existențe, de a contribui la îmbogățirea a ceea ce filozoful însuși numește patrimoniul comun al întregii umanități.

Firescul acestui apel își găsește expresia nu numai în judecata că „pacea în care noi am trăit între cele două războaie era în așa fel unită cu războiul (...) încît ea exista ca un echilibru în suspensie despre care nu se știa dacă merge să se rupă sau să se stabilească : era un incendiu rău stins", dar și în aceea că „nici un om născut în secolul în care sîntem n-a cunoscut (...) pacea adevărată ; și trebuie să avem curajul de a gîndi că el nu are mai multe șanse de a o cunoaște" [40].

Evident resemnat, în bună măsură chiar fatalist în convingerile lui față de posibilitățile reale de progres ale omenirii, Lavelle nu găsește deci soluții de rezolvare fericită a necesităților pe care el însuși le situează în centrul atenției reflecției axiologice contemporane. Și nici nu este posibil, pentru motivul esențial că filozofia valorilor pe care o promovează el nu se angajează în nici un caz din perspectiva procesului muncii, a practicii social-istorice, a atitudinii „novatoare față de lumea înconjurătoare", totul ca „să-i ajute pe oameni să cunoască mai bine lumea în care trăiesc și pe ei înșiși, să acționeze eficient în sensul transformării și înfrumusețării sale" [41], ci din aceea a izolării narcisiste în cele mai tainice ascunzișuri ale vieții interioare, omul fiind astfel smuls din sfera luptei și a activității practice, redus în cele din urmă la o docilă unealtă cuvîntătoare, amețit de teama că pierzînd protecția divinității își pierde posibilitatea de a trăi într-o pace desăvîrșită, își pierde liniștea, fericirea și însuși sensul vieții lui.

Luată în sine, ideea că valorile sînt acelea „care pot să dea un sens vieții omului" se dovedește practic a fi pe deplin justă. Cum însă acel principiu suprem, exclusiv spiritual, este invocat de Lavelle ca *valoare* eternă, absolută și universală, prin chiar acest fapt rezultă că el este acela care conferă sens vieții omului, ceea ce, fără îndoială, anulează realismul perspectivei pe care urma să o deschidă, firesc, judecata la care ne referim critic.

De fapt, subtilitățile axiologului neospiritualist nu se opresc cîtuși de puțin aici. Dimpotrivă, încercînd să convingă că el se angajează în direcția rezolvării necesităților reale ale vieții omului contemporan, deci sub motivația că filozofia lui ar veni în întîm-

[40] Louis Lavelle, *Le mal et la souffrance, ed. cit.*, p. 3—4

[41] Al. Tănase, *op. cit.*, p. 127.

pinarea unor necesități concrete aflate la ordinea zilei, în realitate Lavelle nu urmărește altceva decît să reactualizeze și, cît este posibil, să reabiliteze credința într-o forță transcendentă omului și lumii lui.

Teza că în epoca noastră „problema valorilor tinde să devină problema centrală a filozofiei" [42] sau că filozofia, în întregul ei, „a devenit o interogare îngrijorată asupra valorii pe care o posedă viața și asupra sensului pe care putem sau trebuie să i-l dăm" [43], la prima vedere, de asemenea, s-ar părea că nu i se poate obiecta nimic riguros fundamentat. Pentru că, într-adevăr, tema valorilor ocupă un loc tot mai însemnat în reflecția filozofică a zilelor noastre. Rațiunile acestei situații, în bună măsură, ele însele au fost surprinse și analizate de axiologul francez. Numai că, în spiritul concepției lui de ansamblu, el convertește și reduce nejustificat necesitățile de viață reală a omului la aceea a regăsirii și păstrării unei depline comuniuni cu *ființa* supremă, absolută și universală.

Întrucît valorile sînt acelea care conferă sens vieții omului, rezultă atunci că lupta pentru viață, proclamată de Lavelle ca o necesitate de primă importanță și urgență, este de fapt lupta pentru valoare. Dar lupta pentru valoare, din păcate, se identifică la el cu lupta pentru conservarea și universalizarea credinței într-un principiu strict spiritual, apreciat și teoretizat drept *valoare* absolută și izvor al tuturor celorlalte valori.

Particularizîndu-și scopul propus, axiologul neospiritualist contemporan subliniază că „scriind un *Tratat despre valori* am vrea să rămînem fideli tradiției țării noastre, care nu a lăsat niciodată nimic să se piardă din aspectele cele mai diferite ale vieții spiritului" [44].

În lumina acestei precizări, oprindu-se deci asupra tradițiilor și preocupărilor axiologice franceze, convingerea lui este că valoarea a reținut aici în mod special atenția doar psihologilor și sociologilor. El amintește în această ordine de idei pe Ribot, cu a lui *La logique des sentiments*, pe Parodi, cu preocupările lui de morală, precum și raționalismul lui Brunschvicg care „considera adevărul ca valoare fundamentală", iar dezinteresul ca fiind „marca proprie tuturor valorilor".

[42] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. I, *ed. cit.*, p 154.

[43] *Ibidem*, p. 97.

[44] *Ibidem*, p. XII.

Față de lucrările lui Durkheim, Bouglé, Goblot etc., părerea lui Lavelle este că ele vădesc interes pentru valoare în măsura în care aceasta este teoretizată numai „ca obiectul unei judecăți", ajungîndu-se astfel la ideea, continuă el, că adevărul ar fi „totdeauna pentru ei etalonul tuturor valorilor, și nu al unei valori printre celelalte".

Dacă dezacordul gînditorului neospiritualist față de preocupările sociologilor francezi se manifestă în aceea că ei reduc valoarea la „un fapt ca celelalte fapte, dar care ar fi de origine socială", acordul lui capătă expresie în ideea că „filozofii francezi au marcat cu multă forță imposibilitatea pentru valoare de a consta într-un caracter obiectiv care ar aparține lucrurilor însele". El chiar lasă să se înțeleagă că „sociologismul ar putea fi păstrat ca ilustrînd caracterul universal, adică supraindividual al valorii. Însă ar trebui să accepte el însuși de a se interioriza, de a căuta în spatele faptelor pe care le descrie o semnificație ascunsă, o acțiune a spiritului pur în lanțul care unește spiritele între ele" [45].

Totuși, autenticul punct de sprijin al elaborării unei teorii a valorii rămîne în Franța tradiția religioasă, pentru că, subliniază Lavelle, „lucrările lui Fonsegrive, apoi ale lui Blondel și ale discipolilor acestuia au încercat să desprindă ideea unei experiențe a valorii sau a unei mișcări interioare a sufletului spre valoare, în care se vedea deja că apare această conexiune profundă a valorii cu activitatea spirituală". În plus, convingerea lui este că „niciodată această gîndire nu a fost pusă în lumină cu atîta forță și pătrundere ca de Jules Lagneau", apreciat de el drept „precursorul autentic, cel mai nerecunoscut și cel mai reprezentativ al filozofiei moderne a valorilor" [46].

Mesajul teoretic pe care axiologul neospiritualist îl reține de la autorii amintiți de el, încercînd în același timp să-l imprime viguros întregii conștiințe contemporane, își găsește expresia în ideea centrală că „valoarea este tocmai Dumnezeu care se realizează în noi", și că „singurul mijloc care îl avem de a-l cunoaște este de a-l face să devină (...) ființa care ne este proprie".

Aceeași stare de spirit o manifestă Lavelle și față de Bergson și, mai ales, față de René Le Senne. Față de primul, întrucît a pus în evidență „necesitatea de a găsi în inima ontologicului, cînd se pătrunde în el destul de profund, prezența axiologicului", iar față

[45] Cf. *Ibidem*, p. 134—137.
[46] *Ibidem*, p. 139.

de Le Senne pentru că el este acela „care a observat problema valorilor în întreaga ei originalitate și în întreaga ei amploare" [47].

În concluzie, potrivit judecăților filozofului de care ne ocupăm, acestea ar fi culmile gîndirii axiologice franceze la care el își raportează eforturile reflexive pentru a depista elementele principale în măsură să-i ofere posibilitatea elaborării unei teorii generale asupra valorilor.

S-a exprimat totuși părerea că Lavelle urmărește „mai puțin de a formula o doctrină inedită a valorii, sau de a degaja un aspect nou, decît de a sistematiza munca secolelor" [48], ceea ce nu este complet inexact. Pentru că amplele și instructivele lui incursiuni în istoria preocupărilor de axiologie, urmărite pe epoci, țări și chiar gînditori, de la *Upanișadele* Indiei antice și pînă în zilele noastre, îl recomandă de justețe drept unul dintre gînditorii de o impresionantă erudiție.

Există însă numeroase dovezi care confirmă că în intenția lui de a realiza o „punere la punct a problemei valorilor" [49], el se angajează și dintr-o perspectivă proprie, originală, izvorîtă din înseși cerințele obiective specifice epocii noastre.

În mod deosebit, ceea ce își propune Lavelle în cazul de față este deci „de a fixa culmile asupra cărora s-a oprit gîndirea umană în cursul dezvoltării ei", dar tocmai în ideea, cum el însuși precizează, „ca să recunoaștem elementele principale despre o teorie generală a valorii" [50].

În lumina acestei situații, este evident că străduințele lui nu pot fi nicidecum reduse doar la o exclusivă trecere în revistă a diverselor tendințe cu caracter axiologic prezente într-una sau în alta dintre teoriile filozofice asupra cărora el s-a oprit, premeditat sau nu. Cu atît mai mult dacă se are în vedere și faptul că „procesul de constituire a unei științe include întotdeauna, alături de precizarea obiectului ei de cercetare, a conceptelor și a perspectivei proprii, reevaluarea gîndirii trecute, redescoperirea germenilor, ipotezelor, întrebărilor sau punctelor de vedere care o prefigurau" [51].

Indiferent însă de scopul real pe care axiologul contemporan și l-ar fi propus să-l atingă, fie că acesta s-ar înscrie doar în linia unei simple sistematizări a preocupărilor de axiologie încă de la

[47] *Ibidem*, p. 140—142.
[48] W. Piersol, *op. cit.*, p. 8.
[49] *Ibidem*, p. 7.
[50] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. I, *ed. cit.*, p. 37.
[51] I. Pascadi, *op. cit.*, p. 7.

origini, fie că, de aici plecînd, a urmărit deliberat elaborarea unei filozofii a valorilor intrinsecă concepției lui de ansamblu, asigurîndu-și astfel, ceea ce și este cu mult mai plauzibil, o bază teoretică prin chiar modul în care au fost receptate și interpretate aceste surse, oricum, rămîne indiscutabil că problema valorilor ocupă un loc central în gîndirea sa filozofică.

Linia în care aceasta se înscrie credem că nu mai este cazul să o indicăm. Subliniem numai că, pe de o parte, în consens cu Baldwin, el definește axiologia ca „*metafizică a sensibilității și voinței*“ [52], iar pe de altă parte, ne mulțumim să remarcăm doar indubitabilile afinități dintre Lavelle și neoscolasticul Aimé Forest în ceea ce privește judecata că „«metafizica nu este altceva decît aptitudinea de a sesiza valorile»“ [53], de a sesiza, cu alte cuvinte, acel principiu spiritual, considerat însă de el drept *valoare* supremă, absolută și eternă, sursă inepuizabilă a tuturor celorlalte valori, dependente, relative și particulare.

Ideile conturate pînă în prezent duc în mod logic la concluzia care se impune să fie reținută în încheierea acestei părți introductive, aceea că termenii între care se înscrie realmente teoria lui Lavelle asupra valorilor sînt „ființa, sau totul, cum spunea el pentru a sublinia caracterul concret, și eul. Aceștia sînt doi poli între care se plasează orice teorie a valorilor începînd din timpul lui Protagoras și Platon“ [54].

Nu este cazul să vedem acum ce și cît se atestă ca adevăr în acest punct de vedere a lui Wesley Piersol, chiar dacă nu se poate uita de faptul, istoric confirmat, că bazele axiologiei au fost puse abia odată cu începutul epocii moderne. În schimb, ideea că *ființa* și *eul* [55] sînt principalii termeni, în ultimă instanță pilonii de bază ai concepției filozofice a gînditorului francez, prin urmare și a celei axiologice, nu este nici neadevărată, nici lipsită de interes.

---

[52] Louis Lavelle, *op. cit.*, p. 26.
[53] *Ibidem*, p. 30.
[54] W. Piersol, *op. cit.*, p. 10.
[55] Vezi și Jean Lacroix, *Consentement et création*, în „Etudes philosophiques“, nr. 4, 1957, Paris, P.U.F., p. 336.

I. TEORIA FIINȚEI ÎN PERSPECTIVA DEVENIRII EULUI

Întrucît eficacitatea rezultatelor sau a concluziilor la care ajunge filozofia rămîne condiționată de metoda la care se face apel, pentru început, este necesar să vedem în ce constă prioritatea pe care Lavelle o acordă metodei analitice.

Potrivit concepției lui, o astfel de metodă este reclamată de spiritul uman prin însuși faptul că *ființa* și numai *ea* este unicul principiu apt de a demonstra realitatea a tot ceea ce există, indiferent de planul în care ne aflăm: ontologic, gnoseologic, logic, axiologic etc.

Cercetarea și descrierea *ființei* nu se desfășoară însă la nivelul treptei senzoriale de cunoaștere și nici în legătură cu aceasta, sau prin prisma interacțiunii senzorial-rațional, ci în exclusivitate la al celei logice. Pentru că numai la acest nivel, atingînd prin analiză esența obiectului cercetat, conștiința se poate pe deplin închide în sine și, din sine plecînd, ajunge să descopere, prin intermediul participației, situarea sa la același nivel cu obiectul propriei sale analize, așadar cu *ființa*.

Și totuși, convingerea filozofului contemporan este că sinteza precede analiza. Ea își face din analiză mijlocul realizării ei, nu însă în sensul că existența sa ar fi condiționată, ci în acela al trecerii de la potență la act. În viziunea lui, sinteza reprezintă tocmai fundamentul *ființei* sau, cum se exprimă el, unitatea *ființei*. Atunci, dacă *ființa* este și o posibilitate universală, iar sinteza este chiar unitatea acestei posibilități, înseamnă că trecerea de la posibil la real este condiționată de prezența activă a analizei, pentru

că numai prin această analiză a *ființei* conștiința își oferă sieși ființă.

Deși nu se poate vorbi de o detașare constructivă a lui Lavelle față de punctul de vedere metodologic formulat de Maine de Biran, Ravaisson, Bergson etc., în general deci față de linia spiritualistă, în limitele căreia accentul este pus cînd pe introspecție, cînd pe reflexie și intuiție, trebuie observat totuși că el încearcă o desprindere de predecesori, ceea ce denotă înțelegerea imposibilității de a mai susține, în aceeași manieră și cu aceleași argumente, vechile teze și principii specifice orientării căreia îi aparține prin scop și formație.

Fără intenția de a realiza o apropiere forțată, credem că, în planul strict metodologic, gînditorul neospiritualist se situează mai degrabă în prelungirea și completarea liniei conturată de Hamelin decît în aceea dezvoltată de Bergson.

Desigur că pe alte coordonate și dintr-o altă perspectivă, dar s-ar putea spune totuși că atît asemănările, cît și deosebirile dintre Hamelin și Lavelle sînt identice acelora existente între Francis Bacon și Descartes.

Explicate și folosite separat, fie că avem în vedere metoda inductivă sau deductivă, fie metoda sintetică sau analitică, toate s-au dovedit la fel de unilaterale, întrucît nici unul dintre gînditorii amintiți nu a reușit să înțeleagă strînsa legătură dintre ele, unitatea lor dialectică.

Meritul filozofului de care ne ocupăm constă deci în detașarea lui de linia spiritualistă, încercînd în același timp să înlăture unilateralitatea lui Hamelin, în a cărui opinie prioritară trebuia să fie metoda sintetică, fără însă ca Lavelle însuși să reușească să scape de propria-i mărginire determinată de opțiunea sa doar pentru metoda analitică. În plus, spre deosebire de Bacon și Descartes, el și-a făcut din metodă un instrument de lucru nu în primul rînd în raport cu realitatea lumii materiale, ci îndeosebi în scopul explicării și argumentării existenței unui principiu spiritual, absolut și universal.

1. Natura și structura ființei

Interesul care se manifestă la filozoful contemporan față de problema analizei și mai cu seamă față de aceea a experienței, este adevărat, nu atît cît i se acordă *ființei*, dar suficient pentru a ne da seama de rolul care-l au, confirmă în bună măsură caracterul filozofiei pe care o promovează el. Nu este vorba, desigur, de interesul ca atare, ci de modalitatea în care sînt ele teoretizate. Pentru că tipul de experiență preconizat de Lavelle ca punct de plecare al filozofiei, și asupra căruia urmează să se oprească, analiza, indiscutabil că rămîne într-un permanent și iremediabil conflict cu adevărul obiectiv și științific.

Gînditorul neospiritualist începe prin a-și exprima convingerea că rolul conștiinței, în concepția lui unitate indivizibilă a intelectului și voinței, este acela de a descoperi prezența *ființei*, deși ne este greu să înțelegem de ce ar mai trebui descoperită atît timp cît este prezentă, încă și pretutindeni. Ceva mai mult, dacă nu ar exista conștiință, cine ar mai descoperi-o sau, altfel spus, cine i-ar mai constata prezența? Sau, dacă n-ar fi descoperită, ce s-ar întîmpla cu *ființa?* Iar dacă conștiința, dintr-un motiv sau altul, nu și-ar asuma acest rol, atunci care ar fi rațiunea existenței ei?

Indiferent dacă astfel de probleme își vor găsi sau nu în continuare o rezolvare fericită, deocamdată știm doar că „ființa există", că *ea* deci este prezentă. De fapt, impropriu spus... știm, pentru că, de data aceasta în consens cu Maine de Biran și Bergson, Lavelle consideră că operația inițială a conștiinței este aceea a intuirii *ființei*, care, folosind variate expresii, ulterior o mai definește și ca „intuiție intelectuală", „experiență spirituală", „experiență pură" sau „fundamentală", primitivă sau originară, în puține cuvinte, experiență interioară.

Spre deosebire de alte tipuri de experiență, pe care le implică și le determină, „experiența pură" este singura care „coincide cu obiectul său" și, prin urmare, ni-l și descoperă; „ea este rădăcina comună a gîndirii logice (...) și a experienței sensibile" [1].

Ceea ce se impune în plus, pentru a putea sesiza prezența *ființei*, este ca în prealabil omul să renunțe la orice interes material, să se elibereze în acest mod, să se închidă în sine, să ajungă, cum spune Jacques Maritain, la un fel de purificare intelectuală

[1] Louis Lavelle, *De l'être, ed. cit.*, p. 43.

și afectivă [2]. Nu este însă cîtuși de puțin ușor ca eul să atingă o asemenea „performanță", pentru că, totuși, „între pămînt și cer, această lume a optat pentru pămînt" [3].

Proiectînd razele analizei asupra acestui gen specific de experiență, Lavelle ajunge la concluzia că „ființa se descoperă nouă (...) prin sentimentul cel mai imediat care este acela al unei prezențe" [4]. Prima descoperire pe care o face conștiința, grație acestei experiențe pure, este deci aceea a prezenței *ființei* care, în același timp, atestă înscrierea eului în *ființă*, precum și interioritatea *lui* în raport cu *ea*.

De la această operație originară urmează să pornească filozofia, să pătrundă în intimitatea ei și să urmărească implicații care decurg pentru existența noastră. În ultimă instanță, „experiența spirituală" pe care gînditorul francez o postulează ca punct de plecare al filozofiei rezidă în și în același timp pune în evidență activitatea noastră interioară, de îndată ce eul intră în relație de participație cu *ființa*. Numai ea este aceea care face eul să devină conștient de participarea sa la *ființa absolută și universală*.

Se pare însă că această conștiință a participației, sinonimă experienței pure, este tocmai credința. Credința că în conștiința și activitatea noastră există ceva care ne depășește și căruia trebuie ca atare să i ne supunem.

Acesta ar fi pretinsul punct inatacabil de la care pleacă Lavelle și față de care, din respect pentru sursele tradiționale care l-au inspirat sau poate din necesitatea protejării și justificării propriilor convingeri, manifestă un interes deosebit, în speranța că oricărei operații ulterioare a conștiinței nimic nu-i poate conferi profunzimea și demnitatea rigurozității argumentului afară doar de această experiență pură.

Din și prin analiza acestei experiențe fundamentale, prin care Lavelle înțelege înscrierea eului în *ființă*, a eului corp, precum și participarea eului psihic, activ, la *ființă*, în faza următoare a activității sale, deci după ce a fost descoperită ființa lumii

[2] Cf. J. École, *op. cit.*, p. 33. În scopul formării unei imagini cît mai complete asupra asemănărilor și deosebirilor dintre ontologia lavelliană și cea neotomistă, vezi J. Maritain, *Sept leçons sur l'être. Cours et documents de philosophie*, Paris, P. Téqui, 1934. În același sens, vezi și Gh. Vlăduțescu, *Filozofia neotomistă în Franța*, București, Edit. științifică, 1973, p. 57—89.

[3] Gonzague Truc, *De J.-P. Sartre à Louis Lavelle ou Désagrégation et Réintégration*, Paris, Éditions Tissot, 1946, p. 180.

[4] Louis Lavelle, *Analyse de l'être...*, p. 204 (171) ; *apud* J. École, *op. cit.*, p. 32.

lucrurilor și a fenomenelor, ca și aceea a eului nostru spiritual, filozofia constată că *ființa* este primordială, în sens și de anterioritate, universală și univocă.

În continuare, explicațiile lui se axează în esență pe ideea că „ființa este obiectul universal", iar „cuvîntul obiect — precizează el — nu este prins aici ca fiind corelativ cuvîntului subiect".

Din această perspectivă, gînditorul francez apreciază că „afirmația ființei este anterioară distincției dintre subiect și obiect și le cuprinde pe unul și pe celălalt. El este prins *(ființa ca obiect universal — n.ns.)* într-o accepție exclusiv logică și indică orice termen posibil al unei afirmații. În consecință, nu s-ar putea dintr-o dată invoca o întîietate a subiectului care afirmă în raport cu obiectul afirmației. Pentru că, chiar acest subiect, ca subiect, este obiectul unei afirmații care arată destul de bine (...) că rolul afirmației este de a ne închide în cercul ființei și că, cum ființa nu este nimic mai mult decît obiectul afirmației posibile, afirmația, la rîndul său, nu este nimic mai mult decît ființa atît cît există în ea o conștiință care să o afirme" [5].

În acest context, evident este nu faptul că Lavelle neagă existența obiectului sau subiectului, ci, prin postularea primordialității *ființei*, independența lor, deși el vorbește, și încă foarte mult, de libertatea eului.

Obiectului și subiectului li se conferă, într-adevăr, un statut existențial. Întotdeauna însă dependent și determinat. Pentru că, înaintea oricărei afirmații existențiale privind obiectul sau subiectul, stă în mod implacabil afirmarea *ființei*.

Vădit marcată de supozițiile de la care pornește filozoful, concluzia lui este că orice nedumerire izvorîtă din „eternele" enigme ale obiectului sau subiectului se destramă în măsura în care nu se pierde din vedere caracterul primordial și universal al existenței unei afirmații posibile, care își face din *ființă*, în opoziție cu oricare altă afirmație și cu negația însăși, propriul său obiect, ca atare, el însuși primordial și universal.

Rămînem însă în fața unui mare semn de întrebare, acela al purtătorului acestei afirmații, dacă ne putem exprima astfel. Pentru că Lavelle, prin delimitare și comparație, definește afirmația ca fiind tocmai *ființa*. În cazul cînd *ființa* se afirmă prin sine însăși, nu putem scăpa de obscuritatea scopului pentru care o face, ca și de aceea a momentului din care a început să se

[5] *Idem, De l'être, ed. cit.*, p. 39.

afirme. Dacă există un asemenea moment, înseamnă că afirmației nu i se poate nega caracterul temporalității. Dar, respingînd temporalitatea *ființei*, afirmația fiind însăși *ființa*, consecvența logică atrage după sine respingerea temporalității afirmației. Atunci sîntem nevoiți sau să întoarcem spatele celei mai elementare logici, sau să ne învîrtim în jurul aceluiași punct.

Să presupunem totuși că, într-adevăr, *ființa* se afirmă pe sine și prin sine însăși. De asemenea, să mai presupunem că nu există nici un mobil la baza acestui act, afară doar de caracterul de necesitate care își are originea în chiar existența *ființei*. Să ne facem deci un punct de plecare din supoziția că *ființa* se afirmă prin însuși faptul că există.

Fără îndoială că existența reală, indiferent a ce, implică concomitent și o afirmație reală, adevărată, mai ales la nivelul ontosului, al acelui ceva care există prin chiar faptul că există.

Nu intenționăm acum să aflăm în ce măsură este sau nu plauzibil tipul de afirmație pe care îl teoretizează cu atîta ardoare Lavelle. Ceea ce ne preocupă cu deosebire în momentul de față este, poate surprinzător, sensul și semnificația pe care le presupune, credem, orice existență reală de îndată ce intră în relație cu ea o conștiință, individuală sau colectivă. Despre sensul și semnificația unui copac, a unui rîu, a unui munte, a unui fenomen social etc. nu se poate vorbi decît în măsura în care aceste existențe reale prezintă, prin intermediul acestor noțiuni de sens și semnificație, anumite valori sau cel puțin posibilitatea de a deveni valori, de a putea fi valorizate în consens cu interesele și aspirațiile omului.

Dacă punctul nostru de vedere este liber de confuzii, atunci firesc se naște întrebarea : ce sens și semnificație a prezentat sau prezintă ceea ce vrea să înțeleagă Lavelle prin *ființă*, și mai ales pentru cine ? Spunem ... pentru cine, întrucît el postulează primordialitatea și atemporalitatea *ființei* în raport cu orice altceva, deci implicit în raport cu obiectul și cu subiectul.

O astfel de teză nu poate duce, se pare, decît sau la lipsa de sens și semnificație, la un fel de nonvaloare, a *ființei* — cel puțin pînă în momentul cînd a fost „zămislit“ omul —, sau la necesitatea actului creației din care ar fi rezultat o conștiință capabilă și necesar să intre în relație — filozoful neospiritualist ar spune în participație — cu *ființa*. Mai aproape de adevăr, în sensul concepției lui, pare să fie ultima parte a tezei, respectiv necesitatea actului creației, pentru că el notează expres, cum s-a și văzut, că

„afirmația, la rîndul său, nu este nimic mai mult decît ființa atît cît există în ea o conștiință care să o afirme“ [6].

În măsura în care ne menținem doar în planul logico-gnoseologic, indiferent de natura *ființei*, în sens de specificitate, chiar de esența acesteia, și implicit deci indiferent de natura și esența afirmației, se pare că lucrurile stau întrucîtva așa cum le prezintă gînditorul francez. Dar un sistem filozofic, cu adevărat științific — ceea ce dealtfel el pretinde că a realizat — credem că nu-și poate căpăta conturul definitiv și structura proprie, de sine stătătoare, limitîndu-se numai la aspectul logic sau gnoseologic al tematicii pe care o abordează și în legătură cu care creatorul său își exprimă propriile-i reflecții, mai mult sau mai puțin independente, libere de influențele altor domenii sau de ceea ce gîndirea universală a dobîndit pînă la el.

După opinia noastră, condiția *sine qua non* este întoarcerea cu fața, în primă sau în ultimă instanță, dar numai în mod serios, spre existența reală. Aceasta nu înseamnă că ontologicul ar fi un fel de receptacul al oricărui adevăr indubitabil, că deci el nu ar fi pasibil de speculații infructuoase. Simpla lui abordare și integrare în sfera meditației filozofice nu înseamnă însă concomitent și implacabil facilitarea alegerii și depistării celor mai fericite soluții de rezolvare a problemelor care frămîntă spiritul uman. Se impune în plus străduința de a pătrunde, de a înțelege, de a corela și interpreta, în funcție de fondul aperceptiv al omenirii, de scopurile pe care societatea și le fixează la un moment dat, acest punct de plecare, fundament unic și ireductibil pe care trebuie să-l revendice în mod imperios orice sistem filozofic care se vrea și se pretinde într-adevăr științific.

Filozofiei lavelliene nu numai că nu-i sînt străine astfel de necesități, dar, dimpotrivă, din paginile operei gînditorului francez transpiră un susținut efort de ancorare a problematicii filozofice în ontologic. În ceea ce privește însă prisma prin care el a înțeles să-i explice și să-i argumenteze acestuia natura și structura, rămîne, fără îndoială, unul din punctele vulnerabile ale gîndirii sale filozofice.

Deși pretinde altceva, el ne oferă mai repede o logică și, dacă interpretarea noastră nu este forțată, chiar o gramatică a *ființei*. Mai devreme sau mai tîrziu, premeditat sau nu, refu-

[6] *Ibidem*.

giindu-se în planul logicului, concepția lui de ansamblu mai degrabă urmărește „justificarea“ ontologicului prin logic și psihologic și nu invers, cum se prezintă lucrurile în realitate. Și poate că explicația o aflăm în înseși posibilitățile pe care le oferă logicul și psihologicul speculațiilor filozofice, domenii similare din acest punct de vedere gnoseologicului și axiologicului.

Oricum, este interesant de observat că, în dorința lui de a justifica *ființa* ca principiu universal și primordial, Lavelle se străduiește să evite, prin delimitare, orice posibilitate care ar duce fie la confundarea sau identificarea *ființei* cu alte categorii filozofice, fie la confundarea sau identificarea *acesteia* cu diverse fenomene sau procese specifice gîndirii umane.

Intenția sa este deci aceea de a demonstra că „prezența eternă a ființei prime, univoce și absolute stă în spatele tuturor fenomenelor lumii, ca sursă a propriilor noastre idei, sentimente sau operații“ [7]. Ceea ce dealtfel este același lucru cu a susține că *ființa* cuprinde atît lumea obiectivă, în accepția noastră [8], cît și pe cea subiectivă, ținînd fără îndoială seama de primordialitatea *ființei* apare la el ca o coincidență a universalității, care, la rîndul ei, presupune drept fundament univocitatea.

Dacă *ființa* cuprinde totul, realul și aparența, inteligibilul și sensibilul, actul și datul, adevărul și iluzia etc., atunci neantului, de pildă, ce loc i se mai poate rezerva într-o ontologie de felul aceleia pe care o promovează Lavelle ?

Comparativ cu modul în care el teoretizează raporturile existente între *ființă* și inteligență, sau între *ființă* și *eu, bine* etc. [9], în vederea demonstrării primordialității și universalității *ființei*, în problema neantului întîlnim idei față de care, pînă la un anumit punct, nu putem decît să ne manifestăm adeziunea, avînd mai ales în vedere și polemica pe care o duce, în parte, cu filozofia existențialistă.

[7] „Revue de Métaphysique et de Morale“, nr. 2, 1938, *Supplément*, p. 2.

[8] Ceea ce înțelegem noi prin obiectivitate, pentru Lavelle este doar un miracol. În viziunea lui, obiectivitatea autentică este aceea pe care o avem despre propria noastră subiectivitate.

[9] Întrucît categoria de *ființă*, ca și raporturile *acesteia* cu alte categorii filozofice le-am cercetat în mod deosebit cu o altă ocazie (vezi, în acest sens, I. Ivanciu, *Structura ființei la Louis Lavelle*, în vol. *Aspecte din filozofia contemporană*, București, Edit. Academiei, 1970, p. 183—232), acum nu vom mai reactualiza decît acele idei pe care lucrarea de față le invocă ca absolut necesare.

În acest sens, convingerea lui Lavelle este că neantul nu poate fi nimic altceva decît rezultatul unei judecăți de negație sau, altfel spus, neantul nu există. Iar dacă i se acceptă totuși existența, în nici un caz privită ca absolută, ci numai relativă, în sensul inexistenței la nivelul particularului a uneia sau alteia dintre determinările posibile ale acestuia, prezente însă la un altul dintre existenții luați în comparație, punct de vedere cel puțin tangențial materialismului, exceptînd fără discuție modalitatea în care este înțeleasă natura *ființei*.

În opoziție, existențialismul lui J.-P. Sartre, fără ca să mai vorbim de pesimismul heideggerian, accentuează pe neantizarea însinelui. În timp ce la filozoful neospiritualist ființa ființei pentru sine, ca să ne menținem în terminologia existențialistă, se realizează în și prin participarea la *ființa în sine*, la J.P. Sartre, dimpotrivă, ființa conștiinței își găsește expresia în neantizarea însinelui, și aceasta numai în măsura în care ea, ființa pentru sine, se afirmă ca libertate, în ultimă instanță fundament al existenței.

Sartre, remarcă în acest sens acad. C. I. Gulian, „nu urmărea (...) cunoașterea ființei, lui nu-i trebuia negația ca mijloc de cunoaștere a fenomenelor reale (natura, societatea), ci pentru a funda împărăția neantului. El mărturisește foarte deschis pentru ce recurge la întreaga sofisticărie în jurul negației : «trebuie ca negația să fie o invenție liberă, trebuie ca ea să ne smulgă din zidul acesta de pozitivitate care ne încercuiește». Lui Sartre îi trebuia să dovedească «prezența perpetuă» a nonexistenței în noi și în afara noastră“ [10].

Deși în această problemă Lavelle manifestă un punct de vedere opus lui Sartre, trebuie observat totuși că în contextul de față el nu urmărește altceva decît doar de a-și consolida mai pregnant ideea, și prin excluderea neantului absolut, că *ființa* este universală și primordială, că *ea* are deci un caracter determinant în raport cu tot ceea ce există.

În ceea ce privește categoriile de existență și esență, tema libertății sau perspectivele care îi sînt oferite omului contemporan, există de asemenea note distonante între acești gînditori, de la sine înțeles deci că și între ei și materialismul dialectic și istoric. În perioada la care ne referim, confruntările de idei în problemele semnalate nu erau deloc lipsite de importanță. Ne gîndim îndeosebi la modalitatea, nu mai puțin la scopul urmărit, în care

[10] C. I. Gulian, *op. cit.*, p. 114.

Lavelle optează, am putea spune, pentru contrariul tezelor sartriene. Spre deosebire de Sartre, filozoful neospiritualist se pronunță, de exemplu, pentru anterioritatea și caracterul determinant al esenței în raport cu existența. Nu existența precede esența, cum susține autorul lucrării *L'être et le néant*, ci, din contra, esența precede și dă valoare existenței. Existența este doar forma sub care se manifestă esența. Existența esenței este postulată ca primordială chiar dincolo de dihotomia obiect-subiect.

Pe plan logico-gnoseologic, se pare că o astfel de idee nu poate fi contestată. De îndată ce încercăm însă să înțelegem care este și în ce constă substratul, temeiul acestei scheme, de îndată ce, altfel spus, ne îndreptăm atenția spre ontologicul propriu-zis străduindu-ne să-i înțelegem natura, implicit deci esența pe care Lavelle o postulează ca primordială în raport cu existența, rezervele noastre se conturează în chipul cel mai expresiv posibil. Pentru motivul că o esență fictivă, dacă se poate vorbi totuși despre așa ceva, nu vedem cum ar putea duce, chiar pe planul logico-gnoseologic, la ceva viabil.

Materialismul dialectic postulează și el esența existenței dincolo de raportul obiect-subiect. Dar natura acestei esențe este cu totul alta comparativ cu aceea pe care o inventează gînditorul de care ne ocupăm ; este cea reală, materială și nu presupusa esență divină, spiritualistă. Iar pentru faptul că Lavelle se folosește de o schemă a cărei prezență nu o întîlnim nici măcar prima dată în concepția lui, ci ne este confirmată de istoria filozofiei, dacă nu de mai înainte, cel puțin de la Aristotel încoace, nu există nici un motiv de entuziasm.

În același timp, nu putem să nu observăm critic că, în măsura în care se are în vedere *lucrul*, distincția esență-existență nu mai prezintă la el nici un fel de valabilitate. Menținerea acestei distincții este condiționată de posibilitățile pe care le are existența de a-și produce propria esență. Dar lucrurile ca realități nu se pot bucura de calitatea existenței. Deci ele, lucrurile, nu au esență, apărînd, potrivit concepției idealiste a gînditorului francez, sub forma unui pur fenomen. Inexistența esenței unui lucru, susține el eronat și într-un chip evident metafizic, rezidă în imposibilitatea evistenței unei libertăți a acelui lucru. Pentru că libertatea, în filozofia lui, este tocmai ceea ce permite existenței de a se interioriza, de a-și produce propria esență.

Pe scurt, „nodul gordian" al dialogului Lavelle — Sartre își găsește expresia îndeosebi în faptul că libertatea și situația în care

aceasta este angajată nu sînt corelate participației, de unde și imposibilitatea înțelegerii „realiste" din partea lui Sartre, susține autorul lucrării *Dialectique de l'éternel présent*, a raportului existență-esență. Pentru că, subliniază el, „existența se găsește între o posibilitate pe care participația a făcut-o să izvorască din actul pur ca însăși condiția libertății ei și o esență pe care această libertate o făurește puțin cîte puțin în cursul timpului prin actualizarea acestei posibilități" [11].

Într-adevăr, spre deosebire de existențialism, mai ales în raport cu varianta lui germană [12], filozofia lui Lavelle, indiscutabil, oferă omului zilelor noastre perspective de viață mai puțin sumbre. Dar nu mai puțin insuficiente sau mult mai convingătoare pentru a putea potoli curiozitatea pe care o manifestă omul față de geneza, rolul și îndeosebi față de propriul său interes. Iar aceasta, tocmai pentru că omul este privit în afara contextului social-istoric, ca o entitate abstractă, lipsită de determinările pe care i le conferă relațiile concrete de muncă și de viață. Împlinirea și libertatea omului nu se realizează în procesul muncii, în contactul direct cu lumea înconjurătoare, în efortul de cunoaștere și de transformare a acesteia potrivit intereselor sale, ci în participarea, prin închiderea în sine, la *ființa absolută*, omnipotentă și omniprezentă.

Așa cum îl privește Lavelle, omul nu este însă mai puțin izolat decît în filozofia existențialistă, deși el vrea să ne convingă de contrariul. Dar este greu, întrucît eforturile lui rămîn străine de însăși istoria reală a omului, care atestă indubitabil că acesta, omul, nu poate exista și trăi decît în și prin societate. Dar nu într-o societate a spiritelor, ci în aceea concepută ca un organism complex, real, viu, la baza căruia stă „nu sacra noțiune de «om», ci oamenii reali în desfășurarea relațiilor lor reale" [13].

În principiu, poziția și rezultatele la care a ajuns acest filozof nu diferă calitativ nici în cazul discutării celorlalte categorii ale ontologiei. Explicațiile lui asupra categoriei de posibilitate, necesi-

[11] Louis Lavelle, *De l'être, ed. cit.*, p. 31.

[12] Vezi și compară : H. Arvon, *La philosophie allemande*, Paris, Seghers, 1970, p. 160—168 ; F. — L. Mueller, *L'irrationalisme contemporain*, Paris, Payot, 1970, p. 5—10 și 123—153 ; Michel Piclin, *La notion de transcendance*, Paris, Armand Colin, 1969, p. 97—104 ; Roger Verneaux, *op. cit.*, partea a II-a cap. I ; Mihai Ralea, *op. cit.*, p. 113—114 și 120 ; C. I. Gulian, *op. cit.*, p. 101—121 ; Al. Posescu, *Pluralismul existențialist*, în *Studii de istorie a filozofiei universale*, vol. I, București, Edit. Academiei, 1969, p. 186 și 193.

[13] K. Marx—Fr. Engels, *Ideologia germană*, în *idem*, *Opere*, ed. a 2-a, vol. 3, București, Edit. politică, 1962, p. 231.

tate, existență, realitate etc. nu reușesc să depășească dificultățile, uneori insurmontabile, în fața cărora îl pune însuși modul exclusivist, metafizic și idealist, în care înțelege și teoretizează *ființa* și determinările *ei* fundamentale.

Una dintre aceste dificultăți, asupra căreia el insistă în principal, își găsește expresia în teama că posibilul ar putea fi înțeles ca o esență care face trecerea de la neant la *ființă*, ceea ce ar fi atras după sine serioase și poate mult mai neplăcute implicații, comparativ, de exemplu, cu acelea pe care le incumbă experiența primitivă. Măsura de precauție, speră Lavelle, a fost însă luată de îndată ce el și-a exprimat punctul de vedere asupra neantului, în sensul că respingerea existenței acestuia exclude o eventuală falsă înțelegere a posibilului. De unde și concluzia lui că „toți posibilii sînt specii ale ființei, întrucît nu există specii ale neantului" [14].

Un plus de obscuritate, de asemenea, întîlnim în confruntarea categoriei de posibilitate îndeosebi cu aceea de necesitate. Dacă ar fi să emitem o judecată de valoare, am constata că necesitatea nu este situată pe un plan ierarhic superior posibilității.

Între aceste categorii există totuși o evidentă opoziție. Și unul și celălalt nu pot fi gîndiți decît în raport cu un anume tip de experiență. Numai că, în timp ce posibilul este corelat unei experiențe încă nedate, necesarul presupune neapărat existența experienței.

Deși păstrăm serioase rezerve, sîntem tentați să credem că existența a ceea ce Lavelle vrea să înțeleagă prin existență figurează tocmai în procesul trecerii de la posibilitate la necesitate. Fără rețineri ne exprimăm însă convingerea că, pe de o parte, intenția lui este în ultimă instanță aceea de a ajunge la justificarea existenței unei posibilități a posibilității, a unei necesități a necesității etc., iar, pe de altă parte, de a face inatacabilă ideea *universalității ființei*, opinie confirmată, cel puțin parțial, de entuziasmul cu care el afirmă că *„ființa este natural asimilată ca o posibilitate universală care nu se actualizează decît în existența manifestată"* [15].

Formele de manifestare sau aspectele sub care se înfățișează *ființa*, remarcă gînditorul neospiritualist, nu sînt și nu pot fi înțelese în afara *timpului*, pentru că el reprezintă chiar relația existentă între acestea. Considerată în sine, *ființa* exclude temporalitatea. Considerată în alții, prezența *ei* eternă nu poate fi descoperită decît în timp. Mai întîi ca o posibilitate care rămîne ceea ce este atîta vreme

[14] Louis Lavelle, *De l'être, ed. cit.*, p. 58.
[15] *Idem, Introduction à l'ontologie*, Paris, P.U.F., 1951, p. 13.

cît nu intervine acțiunea noastră, și în această măsură se poate vorbi deci de existența viitorului.

În consecință, intervenția acțiunii noastre trebuie să urmărească însăși actualizarea acestei posibilități, altfel spus trebuie să urmărească transformarea viitorului într-o prezență actuală, care, în procesul devenirii, paradoxal, se schimbă într-o prezență a trecutului, aceasta din urmă, potrivit concepției filozofului contemporan, constituind chiar esența noastră.

Unitatea *ființei*, într-adevăr, pare a fi salvată. Dar nu și aceea a aspirațiilor umane. Pentru că, în cazul în care omul face imprudența să-și concentreze eforturile într-o altă direcție decît aceea a cuceririi bunăvoinței divine, trecutul devine pentru el o povară insuportabilă, consecință a unei greșite opțiuni. Și nu își poate motiva sub nici o formă „păcatul", deoarece omul este deopotrivă înzestrat cu inițiativă și libertate. Pasivitatea, în viziunea lui Lavelle, este chinul existenței omenești, după cum și lipsa libertății. De aici însă și pînă la înțelegerea sensului real, autentic al acțiunii și al libertății — lung drum.

Prin analiza experienței primitive, eul constată deci că *ființa* există și că i se înfățișează inițial sub forma unei prezențe. Tot ce există, există ca forme de manifestare ale *ființei*, sau, într-o altă formulare, *ființa* își manifestă prezența în toate. *Ființa* se manifestă ca o prezență totală, ca un *tot* prezent în întregime în ființele particulare, în lucruri sau fenomene, în stările noastre de conștiință etc.

Identificarea *ființei* cu *totul* explică în ultimă analiză nu numai caracterul *său* unitar, dar și faptul că ființa diverselor forme pe care le îmbracă nu diferă de a *sa*. „Noi toți — scrie gînditorul în acest sens — facem parte din același tot (...) care ne dă ființa ce-i aparține și în afara căreia n-ar exista nimic" [16].

Prezență eternă și totală, primordială și universală, unică și indivizibilă, *ființa* nu este mai puțin univocă. Dimpotrivă, toate aceste atribute esențiale ale *ființei* își găsesc expresia în univocitate, sinonimă în filozofia gînditorului francez completitudinii, desăvîrșirii, îndestulării perfecte etc.

Ființa nu trebuie privită deci ca „un fel de schemă fără conținut, care dobîndește un caracter de realitate prin determinările succesive pe care i le desemnează spiritul nostru", ca un fel de

[16] *Idem, De l'acte*, Paris, Éditions Montaigne, 1937, p. 78.

„fantomă pură“ [17], care să ne încorseteze într-o enigmatică lume a esențelor abstracte, ci ca deplină concretitudine, în care își găsește rațiunea de a fi tot ce există.

Prin urmare, *ființa* nu poate și nu trebuie să fie privită ca o pură abstracție, lipsită de determinări, fără conținut, sterilă, idee față de care și Hegel își manifestase la timpul său totala dezaprobare. *Ființa* cuprinde tot, absolut tot *Ea* este universală, universalitate absolută și ca atare primordială. *Ea* determină tot, *ea* „împrumută“ viață, ființă fiecărei existențe particulare, relative, determinate. Fără *ea* nimic n-ar putea exista, pentru că nici n-ar avea ce să existe. Ceea ce există nu există separat, independent de *ființă*. De la lucruri și fenomene și pînă la stările noastre de conștiință, psihice sau intelectuale, de la cea mai rudimentară reprezentare și pînă la cea mai subtilă operație, nu reprezintă decît aspecte ale *ființei,* forme în care *aceasta* își manifestă din plin abundența, bogăția, plenitudinea, ca prezență pretutindeni și în întregime prezentă. Toate apar ca un evantai în prelungirea căruia întîlnim *ființa-sursă, ființa-act.*

Universalitatea ființei nu poate fi deci decît concretă, întrucît presupune drept fundament univocitatea care, la rîndul ei, rezidă în relațiile existente între modurile sub care *ființa* se înfățișează. Împreună, universalitatea și univocitatea alcătuiesc unitatea concretă a *ființei,* indivizibilă și indestructibilă, fapt care îl și determină pe Lavelle să conchidă că nimic nu există care să-și merite cu mai multă justificare numele de ființă decît *ființa concretă.*

Fluidă și nu mai puțin subtilă, optica gînditorului contemporan pare să nu excludă caracterul corelativ al cuplului de categorii cu care operează, exceptînd, fără îndoială, *categoria de ființă.* Dimpotrivă, în nota tezelor și convingerilor formulate mai înainte, este evident că el nu neagă existența abstractului. Îi recunoaște desigur prezența, dar numai cu scopul de a emite judecata că și *ființa* se înscrie în formele sale particulare, adică *ființa abstractă* nu poate fi înțeleasă decît în și prin *ființa concretă.* Dealtfel, în contextul filozofiei lui întîlnim, și nu de puține ori, problema raportului abstract-concret, absolut-relativ, esență-existență, posibilitate-necesitate, infinit-finit, unitate-multiplicitate etc.

Determinată de acest peisaj de idei, întrebarea care se pune este următoarea : ne aflăm oare în fața unei concepții dialectice ? A înțeles, într-adevăr, autorul monografiei *La dialectique de l'éternel*

[17] *Idem, De l'être, ed. cit.*, p. 76.

présent că este greu, dacă nu imposibil, să te pronunți cu deosebire pentru una sau alta dintre categoriile cuplului în fața căruia te afli, mai cu seamă atunci cînd pretinzi că perspectivele din care privești universul, fie el material sau spiritual, nu pot să nu fie decît dialectice ?

Fără să fie absolut negativist, răspunsul nu poate fi nici integral afirmativ. Pentru că dialectica preconizată de filozoful francez nu depășește limitele unei dialectici a purei subiectivități. Iar aceasta nu vizează reflectarea lumii obiectelor și fenomenelor materiale ; ea își găsește expresia deplină în actul participației, al închiderii și trăirii în sine, curios, tocmai pentru ca subiectul să se poată deschide asupra lumii [18].

Tensiunea caracteristică universului cosmic sau uman, devenirea, depășirea noastră ca ființe limitate, toate acestea au în filozofia lui Lavelle un cu totul alt sens decît cel real. Dialectica, așa cum o concepe el, nu vizează fondul lucrurilor, ci mai degrabă strădunța de a justifica existența lui Dumnezeu prin intermediul dialecticii. Dialectica lui se conturează în jurul ideii „că în fiecare cuplu (...) unul dintre termeni se prevalează asupra altuia și că toți rămîn subordonați Libertății, actului creator“ [19], izvorul armoniei și al împlinirii de sine.

La nivelul logicului, este adevărat că nu fără să ne manifestăm anumite rezerve, el încearcă totuși o viziune dialectică prin modul în care corelează categoriile filozofice. Există aici elemente care întrunesc, cel puțin parțial, sufragiile probității științifice.

Situația se complică însă pe măsură ce te apropii și încerci să afli care este și în ce constă natura principiului care stă la baza existenței lumii. De aici încolo, oricît de mari și susținute ar fi eforturile, acestea nu pot rămîne decît zadarnice, fără ecou și rezultat convingător. Pentru că dialectica pe pozițiile căreia se situează Lavelle rămîne o dialectică a experienței pure, a trăirii sau, în cel mai fericit caz, o dialectică a categoriilor, a ideilor abstracte, care „înglobează“ și „reflectă“ o lume spiritualizată, fictivă, și nu concretul așa cum se prezintă el în lucruri și fenomene.

În filozofia gînditorului francez concretul se reduce la o simplă expresie, și aceasta goală de conținut. Sau, dacă încercăm să fim ceva mai expliciți, concretul rezidă într-adevăr în elementele, în relațiile pe care existența unui lucru, a unui fenomen etc. le im-

[18] Vezi, *Idem, Manuel de méthodologie dialectique,* Paris, P.U.F., 1962, p. V—XIII, și îndeosebi cartea a II-a, cap. 2.

[19] „Revue de Métaphysique et de Morale“, 1938, *loc. cit.*

plică, dar care nu poartă amprenta realului material, ci a spiritualului divin. Altfel nici nu vedem cum s-ar justifica lipsa oricărei discuții cu privire la concretul senzorial sau concretul logic. El nu operează cu această categorie la nivelul treptei senzoriale sau logice de cunoaștere. Din punctul lui de vedere, concretul este intuit, trăit și nu cunoscut.

Se poate spune pe bună dreptate că și la el concretul reprezintă „sinteza a numeroase determinări", că deci este unitate în cadrul diversității [20]. Dar nu trebuie scăpat însă din vedere că unitatea concretă este aceea a spiritului, este o unitate spiritualistă, care își lasă amprentele și asupra diversității. Din aceste motive, dialectica lui rămîne o dialectică spiritualistă, cu limitele și inconsecvențele sistemului însuși. Ea își găsește expresia doar într-un fel de deducere analitică a categoriilor unele dintr-altele. Însă „ontologia (pentru că Lavelle ne oferă prin definiție o ontologie, dar spiritualistă — *n. ns.)* cere o deplină obiectivitate față de bogăția de manifestări ale ființei, cere efortul de a le considera în mod egal drept existente, de a nu acorda o preferință arbitrară vreunui aspect sau vreunei categorii" [21]. Aceasta a fost și rămîne una dintre cerințele metodologice fundamentale de care nu se poate să nu se țină seama dacă nu te sperie întortochierile prin care trebuie să treci pînă ajungi la adevăr. Se pare că filozofiei lui Lavelle nu-i este străin un atare imperativ. Există impresia că el înțelege imposibilitatea de a nu ține seama de așa ceva. Numai parțial însă, și din perspectiva filozofiei lui. El se străduiește și insistă cu multă tărie asupra manifestărilor *ființei,* a bogăției *acesteia.* Cit privește restul, procedează exact invers.

Așa se și explică de ce, în 1944, cu ocazia a două conferințe ținute la Școala normală superioară din Paris, el se pronunța împotriva posibilității de a conferi categoriilor de *ființă,* existență și realitate „în mod egal un sens ontologic" [22].

Intenția lui era de a justifica și în acest fel *primatul categoriei de ființă.* Celelalte două, deși socotite fundamentale, figurează în concepția lui mai degrabă ca simple auxiliare, necesare însă explicării *ființei.* Se pare că Lavelle profită sau mai bine zis speculează tocmai procentul de echivoc pe care îl implică categoria

[20] Cf. Karl Marx, *Contribuții la critica economiei politice,* București, E.S.P.L.P., 1954, p. 226.

[21] C. I. Gulian, *op. cit.,* p. 102.

[22] Louis Lavelle, *Introduction à l'ontologie, ed. cit.,* p. 3.

de existență atît timp cît este vehiculată în afara unor precizări de rigoare. Se poate vorbi sau afirma, credem, despre existența a orice, nu însă și despre realitatea a orice. Afirmarea existenței nu întotdeauna presupune dovezi, argumente convingătoare, pe cînd realitatea își are în primul rînd argumentul suprem în însuși faptul că există. Una este să afirmi, de exemplu, că este albastră conștiința și cu totul altceva să demonstrezi că existența acestui fenomen este într-adevăr reală.

De aceea, distincția pe care o face el, pe de o parte, între existență și realitate, iar pe de altă parte, între acestea și *ființă* nu ni se pare deloc întîmplătoare. Dimpotrivă, Lavelle recurge la un artificiu care prin derută facilitează trecerea peste ceea ce, la o analiză mai atentă, nu se poate trece. Sau, dacă da, atunci numai cu riscul superficialității.

Înainte de a pune în discuție categoria de existență, o primă grijă pe care o manifestă gînditorul francez este aceea de a exclude din cîmpul atenției exterioritatea, acordîndu-i în schimb interiorității un fundament filozofic. Se impune deci să facem aici precizarea că la el existența nu vizează lucrul, fenomenul, că aceasta nu este privită ca ceva în afară și independent de conștiință. În viziunea lui, existența nu poate fi înțeleasă decît în strînsă corelație cu interioritatea.

Să presupunem, cel puțin pentru moment, că nu prezintă o prea mare importanță natura *ființei,* privită desigur din punctul de vedere al principiului. În același timp, să recunoaștem că *ființa* nu poate fi decît unică și universală, primordială și univocă, absolută și unitară etc. Dar totodată *ființa* este privită și ca *tot.* Este drept, expresia „ființă totală" sau „tot" nu este folosită de el în sensul unei colecții de părți, al unei colectivități de termeni. Nu, întrucît tot ceea ce există nu există ca părți, ca elemente, ci ca aspecte ale *ființei,* ca forme particulare pe care *ființa* le îmbracă și sub care se manifestă. Prin urmare, acest principiu universal și primordial trebuie privit ca rădăcină comună a tot ce există, ca sursă generatoare, dinamică, „ca o mare imensă animată de mișcări interioare" [23]. Înseamnă atunci că și existența are ființă și, ca atare, nu poate fi altceva decît unul din modurile sub care se manifestă *ființa.*

Ca să vorbești însă de ființa existenței, nu poți scăpa din vedere o afirmație anterior făcută, condiția că nimic nu are ființă decît

[23] *Idem, De l'être, ed. cit.,* p. 291.

prin înscrierea sa în *ființă,* ceea ce presupune, credem, un act deliberativ. Iar aceasta, în măsura în care se are în vedere doar numai ceea ce este înzestrat cu conștiință. Pentru că doar aceasta dispune de libertate, poate opta sau nu pentru a intra în participație cu *ființa ;* doar conștiința singură este aceea care poate recunoaște *ființei* prezența. Cum rămîne atunci cu lumea necuvîntătoare, cu lumea animală sau aceea a lucrurilor și fenomenelor ?!

Pentru explicarea acesteia din urmă, Lavelle își rezervă dreptul de a converti participația într-un fel de succesiune cauzală, deși rămîne deschisă, fără răspuns, problema experienței spirituale. Dar nu aici stăruie îndeosebi obscuritatea, ci în contradicția dintre tezele sale fundamentale și, cum spuneam, lipsa oricărei explicații cu privire la lumea animală. Pentru că dacă *ființa* este universalitate absolută, rezultă că *ea* cuprinde tot ce există. Ceea ce nu are *ființă* nu există. Dar lumea animală, deși lipsită de conștiință și deci de posibilitatea de a participa la *ființă,* există și prin urmare are *ființă.*

Ceva mai mult, să ne reamintim că el susține nu numai înscrierea a tot ce există în *ființă,* ci și prezența în întregime a *ființei* în formele sub care se manifestă *ea.* Cum în concepția lui neospiritualistă numele de *ființă* îl merită pe deplin doar Dumnezeu, nu rezultă din toate acestea că și cel mai umil patruped poate fi considerat Dumnezeu ? ! Este greu de presupus însă că aceasta ar fi urmărit gînditorul francez ! Dar și mai greu este, cum se vede, de a demonstra existența reală a ceea ce el însuși numește Dumnezeu.

Nu mai puțin contradictoriu se prezintă și explicațiile date existenței. De data aceasta *ființa* nu mai este privită ca obiect absolut, ci ca interioritate absolută, întrucît numai astfel, speră el, „se poate obține un privilegiu al subiectivității asupra obiectivității“ [24]. Din punctul de vedere al interiorității, *ființa* fiind deci considerată ca interioară sieși, aceasta se înfățișează în eu, în *ideea de ființă* și în *prezența ființei.*

Rezultă de aici că, prezentă fiind în întregime peste tot, *ființa* transmite prin aceasta eului însuși interioritatea *sa.* Sau, mai riguros vorbind, se înfățișează în eu ca interioritate. Aici se ajunge la un fel de contopire a obiectivității și a subiectivității, idee al cărei sens se va contura pe deplin abia atunci cînd vom aborda problema valorilor [25].

---

[24] *Ibidem,* p. 195.
[25] Vezi, Louis Lavelle, *Traité des valeurs,* vol. II Paris, P.U.F., 1955, îndeosebi, p. 342.

Altceva frapează însă acum, anume teza că *ființa* este interioritate absolută, expresie folosită de Lavelle doar în sensul unui dinamism, al unei tensiuni generatoare fără de care nu poate să existe absolut nimic, ca un fel de „intimitate a tuturor lucrurilor“. Înseamnă atunci că nimic nu poate fi exterior nu numai *ființei,* dar nici părților *acesteia,* mai ales dacă le privim în sensul de aspecte ale ființei.

Existența deci este sau trebuie înțeleasă ca interioară *ființei.* Dar în același timp i se recunoaște și existenței calitatea interiorității. Însă, între interioritatea existenței și aceea a *ființei,* deși existența este interioară *ființei,* nu există identitate absolută. În consecință, nu știm ce ne-ar putea împiedica să credem că cel puțin într-un anume fel existența, comparativ cu *ființa,* apare ca ceva exterior.

Conștient el însuși de cercul vicios în care se învîrtește, gînditorul francez speră că a găsit și de data aceasta soluția salvatoare, aceea de „a considera ființa însăși în calitate de depășire, primind forma unui dat care îl afectează și a interiorului căruia trebuie a-i găsi o expresie pentru a marca în același timp limitele sale în întregul ființei și cu toate acestea solidaritatea ei cu el. Aceasta este, desigur, ceea ce noi numim realitate. Dar, dacă existența este (...) o mediere între interioritate și exterioritate, «realitatea este o exterioritate pură, o exterioritate fără interioritate»“ [26].

Nu vedem nici un motiv, ar fi chiar lipsit de sens să mai insistăm asupra acestei echilibristici pe care Lavelle o încearcă cu categoriile filozofice. Cu toate acestea, nu putem însă să nu remarcăm critic că există și alte situații și nedumeriri în fața cărora te pune ontologia filozofului neospiritualist, și în legătură cu care, cel puțin în raport cu unele dintre ele, considerăm că este absolut necesar să ne formulăm punctul de vedere.

În perspectiva acestei observații, pentru început, să ne reamintim teza prezenței *ființei* în întregime în toate, ceea ce vrea să însemne că *ființa* este deci în întregime prezentă și în lumea lucrurilor și a fenomenelor. Fiind sursă indivizibilă a tuturor esențelor, rezultă în același timp că *ființa* este în întregime prezentă în lumea lucrurilor și a fenomenelor, în lumea materială, și ca esență.

---

[26] Louis Lavelle, ***Introduction à l'ontologie, ed. cit.,*** p. 55. Aici apare un alt paradox evident : pe de o parte, se afirmă că existența (și nu numai ea) este interioară *ființei,* iar, pe de altă parte, că este „o mediere între interioritate și exterioritate“, deci între *ființă* și realitate, deși *ființa* este prezentă în toate, prin urmare și în realitate.

Esența însă este inseparabilă interiorității, dacă nu chiar identică acesteia [27]. Dar, culmea, lumea lucrurilor și a fenomenelor, realitatea cu alte cuvinte, deși *ființa* este prezentă în întregime și în ea, nu are interioritate. Nu are, altfel spus, esență. În virtutea premiselor de la care am plecat, rezultă atunci că nu are nici *ființă*. Însă el recunoaște ființa lucrurilor și a fenomenelor !

Contradicția se atestă ca suficient de evidentă. Totuși, dincolo de aceasta, trebuie spus că, într-adevăr, realitatea nu are esență. Nu are esență divină, spiritualistă, față de care gînditorul francez manifestă o neîndoielnică predilecție. Are în schimb ceea ce el nu vede sau nu vrea să vadă, are esență naturală, materială, fără de care nimic din ceea ce există n-ar putea să existe.

Lavelle „explică" atît de mult esența, pînă nu mai are ce explica, pînă ce, cu alte cuvinte, o desființează. Dar nu esența divină, ci esența ca esență, esența materială, obiectivă.

Dacă realitatea este lipsită de esență, redusă deci doar la aspectul ei pur fenomenal, rămîne inexplicabilă, de asemenea, însăși existența fenomenului. Cum altfel s-ar putea vorbi despre existența acestuia atît timp cît nu i se recunoaște chiar condiția *sine qua non* a existenței lui, esența ? !

La filozoful contemporan, apreciază just prof. Al. Tănase, esența „este transpusă în întregime pe plan subiectiv, este propriul nostru act considerat în posibilitatea sa cea mai înaltă, există etern în această posibilitate infinită care este originea și substanța însăși a oricărui lucru. Dar un asemenea act creator se exercită în gol, construcțiile sale nu pot avea decît trăinicia pînzei de păianjen" [28].

Ceea ce se impune să subliniem în continuare este faptul că, în viziunea neospiritualistă a acestui gînditor, existența apare inițial doar ca o posibilitate. Abia mai apoi, prin actul participației, existența se desăvîrșește, își capătă propria esență, devine sau se transformă în realitate.

Am văzut însă că realitatea nu are interioritate, în sens de esență, că aceasta ni se înfățișează ca exterioritate [29], sub forma unui „dat" sau a unui fenomen. Aceasta pe de o parte. Pe de altă parte,

[27] Cf. Louis Lavelle, *Introduction à l'ontologie, ed. cit.*, p. 18.

[28] Al. Tănase, *op. cit.*, p. 117—118.

[29] Atragem atenția că termenii de interioritate și exterioritate nu vizează în concepția lui Lavelle sub nici o formă spațialitatea. Sensul pe care li-l conferă el este acela de „intimitate spirituală". Altfel nici n-ar fi putut „explica" actul participației, în esență radical deosebit de imitația platoniciană.

Lavelle vrea să convingă că eul nu-și poate fixa limitele decît în comparație cu noneul, pe care nimic nu ne împiedică în filozofia lui să-l privim și ca realitate, chiar dacă aceasta este interioară *ființei*, de unde se poate desprinde și ideea că eul numai indirect poate fi comparat cu realitatea. Este necesar să precizăm totuși că realitatea este privită de el și ca formă prin care există eul, în sensul că „nu există nimic care poate poseda o existență, dacă această existență nu este corelativă unei realități", iar „realitatea este singura formă sub care ființa poate să apară ca existență, în intervalul care le separă" [30].

Odată reactualizate aceste idei, firesc se naște un șir de întrebări : se poate vorbi totuși în filozofia lui Lavelle de o esență a realității sau nu se poate vorbi ? Dacă da, de ce realitatea este redusă la aspectul pur fenomenal ? Dacă nu, cum se explică sau mai cu seamă în ce constă raportul posibilitate-realitate ? De asemenea, se mai menține sau nu în filozofia lui vreun fel de distincție între libertate și cauzalitate, privite fără îndoială prin prisma actului participației ?

Ceva mai mult, se pare că existența vizează în concepția gînditorului francez doar sau în primul rînd eul. Altfel spus, se pare că existența se divide în euri. Dar în existență, chiar dacă este privită numai din perspectiva posibilului, așa cum este privită esența sau *ființa* însăși, aceasta din urmă, este drept, concepută și ca o posibilitate universală sau ca o posibilitate a posibilității, *ființa* trebuie să fie prezentă în întregime, pentru că este universală și univocă. Din punctul de vedere al esenței, *ființa apare* doar ca sursă, și aceasta indivizibilă. Atunci, cum se divide totuși existența și implicit esența ? Apoi, dacă realitatea este forma prin care există eul, deci existența fiind corelativă realității, nu este hazardată încercarea de a mai face distincție între aceste două categorii, chiar dacă le privești în deplină solidaritate ? Și, în același timp, nu este sortită eșecului intenția de a convinge că esența nu poate fi întîlnită decît la nivelul existenței ?

O bună parte din aceste întrebări, fără pretenția de a fi cele mai elocvente pentru sesizarea încurcăturii în care te pune ontologia lui Lavelle, își au totuși explicațiile și răspunsurile lor.

Luate izolat, ele par să confirme justețea unui punct de vedere. Asamblate, aceste răspunsuri duc vizibil la paradoxuri supărătoare,

[30] Louis Lavelle, *op. cit.*, p. 51—52.

în ultimă instanță infirmînd ceea ce pînă atunci inspira o anumită doză de verosimilitate. Cu alte cuvinte, în detrimentul coerenței logice, riscurile idealiste și metafizice la care se supune filozofia gînditorului francez au evident cîștig de cauză.

În acest sens, suficient de ilustrative sînt nu numai cele discutate pînă în prezent, ci și tezele și problemele pe care le vom aborda în continuare, indiferent că este vorba de domeniul ontologic, gnoseologic sau axiologic.

Distincția dintre categoriile de *ființă*, existență și realitate, definite de el ca diverse „moduri de acces în Ființă" [31], devine ceva mai clară atunci cînd sînt privite prin prisma duratei și eternității. *Ființa,* susține filozoful contemporan, este eternă, o prezență eternă care își este suficientă sieși, care nu duce lipsă de nimic, pretutindeni și întotdeauna în întregime prezentă.

Spre deosebire de *ființă,* existența implică durata. Prin aceasta sau, ceea ce înseamnă același lucru, prin intervalul temporal, existența se detașează de *ființă.* Numai în aparență însă, cu scopul de a se cuceri, de a se realiza pe sine, după ce dobîndește conștiința propriilor limite. Imperfect și limitat, eul existențial resimte continuu nevoia împlinirii sale, a desăvîrșirii, și din acest motiv se află mereu în căutarea *ființei.*

O dată cu descoperirea *ființei,* eul se descoperă și pe sine. Dar numai ca posibilitate. De aici încolo el trebuie să-și capete o anumită expresie și prin urmare să-și cucerească o anumită esență. Existența noastră se pare că nu este decît existența acestei posibilități, tocmai a faptului că putem exista.

Pentru existență, subliniază Lavelle, „durata este unicul mijloc de care dispune pentru a se crea pe sine, adică pentru a-și fixa propria posibilitate în scopul de a actualiza". Definind durata, el arată în continuare că aceasta „nu este nimic mai mult decît condiția de actualizare a posibilității, adică exercițiul libertății : este legea existenței. Totuși — precizează filozoful neospiritualist —, trebuie să remarcăm faptul că existența nu este situată în nici unul din momentele duratei, căci ea nu este nici în viitor, nici în prezent, nici în trecut, însă completează durata fără a permite vreunuia din aceste momente să fie izolat de celelalte. Trebuie să spunem, în sfîrșit, că ea însăși este *totdeauna spirituală (subl. ns.),*

[31] *Idem, De l'être, ed. cit.,* p. 52.

că ea transformă adică totdeauna virtualul în desăvîrșit, primul fiind o intenție a voinței, secundul o posesie a memoriei" [32].

Aici este suficient să observăm, pe de o parte, că posibilitatea nu se poate realiza decît în timp, iar pe de altă parte că acest exercițiu al libertății atestă, pe lîngă existența necesară a factorului conștient, și pe aceea a opțiunii sau respingerii. Există, deci, posibilitatea și libertatea, aceasta din urmă, dealtfel ca și prima, fiind una dintre formele sub care se manifestă *ființa* sau, poate mai corect spus, una dintre formele sub care se oferă *ființa absolută.*

În același timp se mai poate constata că transformarea posibilității în fapt este condiționată, potrivit concepției gînditorului francez, și de necesitatea prezenței unei tendințe lăuntrice, a unei hotărîri, a unui consimțămînt volițional. Toate acestea însă, posibilitate, libertate, voință etc. ar rămîne doar niște simpli termeni, fără semnificație, dacă nu ar exista forța, puterea care să permită punerea lor în valoare. Mai este cazul oare să ne întrebăm acum de unde vine această putere ? ! Fără îndoială că nu, întrucît *ființa* este în întregime prezentă în toate și ca inițiativă, activitate sau eficacitate pură, absolută etc.

Rezultă că existența își găsește expresia directă în acțiune, în puterea de a se face ceva, de a deveni ceva. Este o forță interioară, o tensiune care are drept urmare rolul de a stabili însuși cursul evoluției sale. Cum existența îi este caracteristică eului, condiția fără de care acesta n-ar putea să-și cucerească esența, înseamnă că puterea ei este însăși puterea lui, acel ceva care îi permite să se realizeze, să se transforme, să se actualizeze ca posibilitate în act.

Dar „descoperirea inserțiunii mele ca corp în universul exterior care mă înconjoară din toate părțile se dublează (...) de descoperirea acestui ansamblu de posibilități care mi se oferă ca invitații de a acționa în cutare sau cutare sens".

În consecință, remarcă Jean École, „se pretinde (de către Lavelle — *n. ns.)* că este vorba despre o experiență limitată. Or, asta mă duce să recunosc că lumea exterioară, posibilitățile și *pînă și existența mea (subl. ns.)* îmi sînt date de activitatea superioară activității mele, care nu poate să fie decît aceea a Actului pur", el fiind acela care „îmi dă, de asemenea, eficacitatea de care am nevoie pentru a acționa", deoarece „activitatea mea are nevoie de a fi

[32] *Idem, Introduction à l'ontologie, ed. cit.,* p. 59. Aici, poate că mai mult decît în oricare altă parte a filozofiei sale, influențele pe care le suportă Lavelle din partea lui Bergson sînt dintre cele mai vizibile.

susținută de o forță care o depășește, astfel încît experiența despre limitele mele este în definitiv aceea a participației mele la activitatea Creatorului“ [33].

Deși nu am respectat preferința lui Lavelle, aceea de a folosi majuscula cînd am adus în discuție *ființa absolută*, actul pur, eficacitatea pură, libertatea absolută etc., nu mai este necesar, credem, să atragem atenția prin explicații suplimentare că, în ultimă instanță, toate acestea nu reprezintă la el decît alte denumiri, mai mult sau mai puțin mascate, sub care întîlnim în filozofia sa pe „atotputernicul și omniprezentul Dumnezeu“.

Prin analogie și în virtutea univocității, se poate conchide că dacă *ființa totală* este identică actului pur, atunci și ființele particulare sînt identice actelor limitate, cu precizarea că sfera acestora din urmă nu vizează, într-adevăr, și ființa lucrurilor și fenomenelor. Cu alte cuvinte, tot ce există are *ființă* ; dar nu tot ce există este act. *Ființa totală* se manifestă în și prin ființele particulare, adică prin noi și prin lucrurile și fenomenele înconjurătoare. Întrucît *ființa totală* este identică actului pur, ar însemna că și lucrurile și fenomenele, datul, să dețină calitatea actului, fie el limitat, determinat etc. Dacă nu din alte motive, cel puțin din acela că, universal fiind, actul pur cuprinde atît actul limitat, cît și datul. Cum actul pur este inițiativă, eficacitate, libertate etc., prezența sa în actele limitate atrage după sine și aceste atribute sau impropriu spus calități.

Dar el cuprinde și este prezent și în dat. Ca atare, și datului ar trebui să-i fie caracteristică libertatea, eficacitatea etc. Dar nu, datul nu este act. Deci el nu este concret și dinamic, ci pasiv și, în consecință, lipsit de eficacitate. Este greu de înțeles cum se explică totuși că actul pur este prezent în întregime în toate, prin urmare și în dat, iar acesta din urmă, deși are ființă, nu este act.

Care este atunci rostul datului, al acestui „tulbură sistem“ [34], cum se exprima Mircea Florian ? Acela, ni se răspunde, al unei condiții în afara căreia noi nu ne-am putea realiza, fără de care existența noastră ar rămîne ceea ce este, o pură posibilitate.

Impunîndu-ni-se sub un dublu aspect, al lumii exterioare și al corpului nostru, prin acesta din urmă solidarizîndu-ne realității, deși ne limitează și ne încorsetează în lumea rece a universului material,

[33] J. École, *op. cit.*, p. 99—100.

[34] Mircea Florian, *Reconstrucție filozofică*, București, 1943, p. 93.

datul condiționează deci activitatea și desăvîrșirea actului nostru. Din acest motiv, Lavelle îl consideră un *dar*.

Nu ne mai întrebăm cine ne-a făcut acest cadou. Dar nu putem să nu ne întrebăm, în schimb, de ce ni s-a mai oferit așa ceva, de ce îi mai recunoaștem prezența, care nu ne poate salva într-un fel decît doar de idealismul subiectiv, atît timp cît în măsura în care ne atașăm lui, datului, „sufletul nostru este năpădit de regret, dorință și frică (...) și, văzîndu-ne părăsiți de tot ceea ce noi iubim (*ființa supremă — n. ns.*), murim continuu în noi înșine“ [35]. Apoi, de ce devenim nefericiți și sfîșiați de groază, în cazul cînd primim acest *dar* fără resentimente, întrucît spiritul absolut, fiind salvarea și sursa fericirii noastre, este prezent în întregime în tot ce există, deci și în el ?!

Se pare că acest *dar* nu are decît darul de a ne momi, un fel de probă și încercare, prilej de verificare a opțiunii noastre. *Ființa absolută* ni-l oferă, apoi parcă ar sta undeva la pîndă să urmărească încotro ne întoarcem cu fața. Aici, la acest punct de răscruce, se manifestă libertatea noastră sau, mai bine zis, de aici începînd, în funcție de alegerea făcută, noi putem sau nu deveni liberi. De aceea viața noastră, luată ca atare, este o neîncetată muncă de alegere.

Vedem dar că omul se află în fața alternativei : sau *ființa supremă* și deci fericirea, sau lumea materială și deci o viață fără perspectivă, plină de griji și de spaimă, deși această spaimă rezultă a fi însăși condiția realizării noastre sau, cum spune Lavelle, a desăvîrșirii actului. Dar culmea, actul fiind corelativ datului, libertatea aparținînd doar primului ; noi, ca act, nu ne putem bucura de libertate decît în măsura în care ne detașăm de tot ceea ce poartă amprenta materialului, prin urmare de dat. Deci, pe de o parte, datul este condiția realizării mele ca act, iar pe de altă parte, trebuie să fug, să mă descotorosesc de această condiție !

Din păcate, nu este singura concluzie de acest gen în fața căreia te pune și apoi te lasă filozofia neospiritualistă a lui Lavelle. Și nu este un fapt surprinzător, pentru că el nu a reușit să înțeleagă că „noțiunea unei ființe perfecte nu este o noțiune specială, privilegiată. Prin ea însăși, această noțiune, în calitatea ei de *noțiune*, nu ne dă nici o garanție că obiectul ei există. Numai din conținutul acestei noțiuni, adică din proprietățile existente în mintea noastră, nu se poate deduce în nici un fel că există lucrul sau ființa căreia i se atribuie mintal proprietățile respective. Afirmația că un lucru există

[35] Louis Lavelle, *De l'être, ed. cit.*, p. 278.

nu poate fi dedusă numai pe baza analizei logice a noțiunii. Afirmația respectivă poate fi fundată numai pe baza experienței“ [36]. Asupra acesteia din urmă nu mai este însă necesar să revenim. Este suficient să reactualizăm doar ideea că este greu, dacă nu imposibil, să se facă o distincție clară între ceea ce gînditorul francez numește experiență și ceea ce numește el credință.

Întîlnim deci, pe de o parte, actul pur, iar pe de altă parte, actul limitat și datul. Nu încape îndoială că, direct sau indirect, între toți aceștia există o anumită corelație, mai mult sau mai puțin logică, izvorîtă însă în primul rînd din teza univocității în lumina căreia ne și propunem să urmărim mai departe concepția lui Lavelle despre realitate sau, ceea ce de fapt înseamnă același lucru, despre dat.

Știm deja că *ființa* este privită de acest filozof și din punctul de vedere al eternității, în timp ce existența este angajată în durată ca un fel de curgere continuă, de depășire neîncetată a momentului în spre eternitate. Comparativ, realitatea se atestă ca ceva într-o continuă și rapidă apariție și dispariție, fără trecut și fără viitor, un fel de instantaneu ; inseparabilă însă prezentului. Ea nu poate fi corelată devenirii, pentru că însăși instabilitatea clipei îi răpește o atare posibilitate. Devenirea nu poate fi întîlnită și înțeleasă decît la nivelul existenței, pentru aceasta un fel de condiție a evadării în eternitatea spiritului.

În virtutea caracterului univoc și unitar al *ființei,* existența și realitatea rămîn totuși inseparabile una celeilalte. Fără realitate, existența, ca posibilitate, nu se poate actualiza, nu se poate realiza, desăvîrși, chiar dacă la un moment dat Lavelle ne lasă să înțelegem că ea nu se poate constitui decît în opoziție cu lucrul. Fără existență, realitatea n-ar mai avea ce evoca, deși pare a fi un pleonasm, întrucît aceasta din urmă, cum am văzut deja, „este singura formă sub care ființa poate apare ca existență“.

Prin urmare, prezentă fiind și în realitate, *ființa* se evocă pe sine însăși, ceea ce dealtfel ne explică, nu fără riscuri, și motivul pentru care realitatea trebuie să evoce neapărat existența. În plus, în timp ce existența este doar individuală, iar *ființa absolută* numai universală, realitatea se bucură atît de universalitate, cît și de individualitate. Universală, în sensul că depășește caracterul finit, limitat al existenței, iar „individuală în sensul că trebuie totdeauna să

[36] V. F. Asmus, *Descartes*, București, Edit. științifică, 1958, p. 102—103.

fie oferită unui individ potrivit unei perspective care nu este adevărată decît pentru el“ [37].

În raport cu existența și realitatea, *ființa* este deci universală. Privită din perspectiva tezei că este în întregime prezentă în toate, *ființa,* ca universalitate absolută, deși concretă, apare în afara oricărui raport cu individualul și particularul, ca un în sine etern. Dimpotrivă, privită din perspectiva că tot ce există nu poate exista decît ca înscris în *ființă,* precum și din aceea că existența și realitatea sînt formele sau aspectele principale sub care se manifestă *ființa,* se pare că există o oarecare legătură în ceea ce privește universalul și particularul. Mergînd însă numai de la particular la universal. Nu universalul există în și prin particular, ci, din contra, particularul nu poate exista decît în raport de determinare cu universalul, acesta din urmă fiind tocmai determinantul. Sau dacă totuși s-ar putea accepta prezența universalului în particular, în nici un caz înainte ca participația să fi început. Cum actul participației nu se produce decît la nivelul individualului și, în plus, reclamă o serie de implicații izvorîte din însuși unghiul exclusiv subiectiv din care este privită existența, întreaga jonglerie universal-particular apare în nuditatea ei, vehiculată pînă la amețeală în scopul apărării și salvării universalității și atotputerniciei spiritului.

Iar dacă realității i se recunoaște universalitatea, nu trebuie scăpat din vedere că nu este luată în raport cu *ființa,* ci cu existența. Universalitatea realității, dacă nu este concepută ca un universal în universal, de vreme ce și *ființa* este universală, iar realitatea formă manifestată a *ființei absolute,* nu se poate explica decît tot din perspectiva *ființei,* întrucît „realitatea este în același timp comună în toate, pentru că este chiar totalitatea ființei peste tot, care apare într-un individ oarecare și cu toate acestea ea nu este nimic altceva decît întîlnirea sa cu fiecare individ particular căruia îi dă actualitatea sa“ [38], deși acest dat, care se înfățișează în fața noastră ca o pură aparență sau fenomen, subminează ceea ce noi avem mai de preț, *interioritatea.*

Acesta este se pare motivul în lumina căruia Lavelle încearcă să justifice pentru existență necesitatea depășirii datului în vederea cuceririi unei esențe. Există însă aici un subtil transfer de idei, în sensul că în concepția lui pe bună dreptate realitatea nu se confundă cu materialitatea. Distincția realitate-materialitate este însă

[37] Louis Lavelle, *Introduction à l'ontologie, ed. cit.*, p. 45.
[38] *Ibidem*, p. 45—46.

împinsă pînă la limite extreme, în cele din urmă fiind transformată într-o iremediabilă opoziție, de unde nenumăratele confuzii care se pot face, precum și contradicțiile inerente unui atare unghi de vedere.

Frecvența cu care întîlnim categoria de realitate nu confirmă nici pe departe că materialitatea s-ar bucura cumva de un prestigiu cu totul deosebit în filozofia gînditorului de care ne ocupăm. Categoria de realitate nu este mai puțin spiritualizată decît aceea de existență. Raporturile existente între *ființă*, existență și realitate, de fapt, nu sînt abordate și explicate decît din punctul de vedere al spiritualului, și nicidecum al materialului.

Este adevărat că Lavelle nu respinge prezența lucrurilor și a fenomenelor. Dar acestea nu depășesc aspectul pur fenomenal al existenței lor. Potrivit concepției lui, ele apar ca fiind doar o realitate ștearsă, fără tensiune internă. Această realitate este tocmai datul, aici sinonim materialului, datul față de care trebuie să se emancipeze existența, „care este aceea a eului și despre care se poate spune în același timp că se detașează de întreaga ființă printr-un act care este identic cu conștiința pe care o am“ [39].

În afara acestui dat, pentru a cărui exprimare gînditorul contemporan se folosește, nu fără motiv, de ghilimele, sîntem îndrituiți să credem, deși în lumina unor afirmații anterior făcute pare contradictoriu, că există și un altul, acela al *ființei* ; adică *ființa* privită nu numai ca *act*, ci și ca *dat*.

Rezultă atunci că doar acestui din urmă dat îi este corelativ actul, doar acest dat spiritual sau spiritualizat este condiția fără de care existența nu s-ar putea realiza. Prezența acestui dat în datul material explică în bună măsură, pe de o parte, subterfugiul la care recurge Lavelle atunci cînd încearcă să pună în evidență raportul act-dat, iar, pe de altă parte, care este și în ce constă *darul* spre care trebuie să ne întoarcem permanent cu fața. Adevăratul *dar*, în concepția lui, nu este datul material, ci acela spiritual. Datul material este doar forma de manifestare a datului spiritual. Aceasta este însă doar una dintre portițele pe care el și-o lasă la dispoziție, astfel sperînd că vor putea fi înlăturate contradicțiile generate atît de problema luată în discuție, cît și de întreaga sa ontologie.

În sprijinul ultimelor noastre afirmații și pentru a oferi încă o posibilitate de comparare a textului lavelllian cu sine însuși, desigur din perspective diferite, redăm parțial și ideea concluzie potri-

[39] *Ibidem*, p. 38.

vit căreia „nu se va uita niciodată că propriul realității (nu materialității, — *n.ns.)* este de a fi totdeauna în act și totdeauna actuală: totdeauna în act, pentru că nu există nimic în ea care poate rămîne în situația unei forțe pure ca în existență (...) și totdeauna actuală, pentru că ea nu poate fi separată de universul ei însuși în calitatea în care ne este dată, adică prezentul (...) (realitatea și eficacitatea sînt desemnate în același timp prin chiar termenul de *Wirklichkcit).* Este real tot ceea ce exercită asupra altui lucru o acțiune“ [40].

Nu încape acum îndoială că realitatea nu-i totuna cu materialitatea. Pentru că, cum altfel s-ar putea împăca afirmația că datul este încărcat de pasivitate, fără inițiativă și eficacitate, cu aceea că realității îi este caracteristică acțiunea și eficacitatea ?! Dovadă că „ființa, existența și realitatea nu sînt ca un gen și speciile sale ; acestea sînt trei aspecte inseparabile *unul celuilalt* sub care aceeași ființă poate fi definită de îndată ce participația este introdusă“ [41].

În viziunea lui Lavelle, *ființa,* existența și realitatea ni se descoperă în ultimă instanță ca tot atîtea atitudini pe care spiritul le poate lua în prezența participației, cu deosebirea că *ființa* este considerată în sursa sa, existența în actul său și realitatea în adevărul ei. Numai că și aici intervine o altă mare curiozitate, ca să nu-i spunem absurditate, participația presupune drept condiție *sine qua non* a realizării și definirii ei prezența spațiului și timpului. Aceasta pe de o parte. Dar, pe de altă parte, de îndată ce participația se exercită, *ființa* se atestă ca fundament și sursă comună a existenței și realității, deși acestea din urmă umple sau completează intervalul spațialo-temporal, adică tocmai ceea ce separă *ființa* de existență sau actul pur de actul participației.

Prin urmare, timpul și spațiul — primului fiindu-i caracteristică viața, celuilalt realitatea materială — alcătuiesc intervalul spațio-temporal. Realitatea care umple acest interval este o „lume de manifestații“ [42]. Spre deosebire de această lume, existența reclamă timpul și spațiul, dar numai ca „vehiculele prin care fiecare existență constituie treptat unitatea propriei esențe cu toate celelalte existențe într-o lume care le este lor comună“. De aceea, existența „nu trebuie deci confundată (...) cu forma pe care o ia în spațiu și timp“, chiar dacă acestea din urmă nu se confirmă „numai ca

[40] *Ibidem*, p. 52—53.
[41] *Ibidem*, p. 6.
[42] *Ibidem*, p. 31.

mijloace prin care ființa se divide și se disociază în existențe separate“ [43].

Și totuși, *ființa*, existența și realitatea constituie fiecare obiectul de cercetare al unor științe distincte : *ființa* se dovedește în filozofia lui Lavelle ca fiind obiectul de studiu al metafizicii, existența al psihologiei, iar realitatea al fizicii — concluzie, dacă nu surprinzătoare, fără îndoială paradoxală.

2. Dimensiunea psihologico-filozofică a eului [1]

Un prim aspect care se cuvine să fie reținut este considerarea eului ca ființă conștientă, existența lui fiind înțeleasă și explicată din perspectiva semnificației pe care numai conștiința o poate conferi întregii lumi. Fără conștiință, apreciază gînditorul francez, nu ar mai exista nimic, nici eul, nici lumea, pentru că nu ar mai avea cine să le atribuie semnificație, nu ar mai avea cine să-și proiecteze razele de lumină asupra importanței pe care o are existența înconjurătoare în raport cu omul și asupra rolului pe care îl are omul în raport cu lumea.

Potrivit concepției lui Lavelle, între eu și conștiință există deci o indisolubilă legătură, într-un anumit sens mergîndu-se chiar pînă la identificarea lor. „Acolo unde conștiința se șterge — remarcă filozoful contemporan —, eul încetează de a fi prezent în el însuși“, ceea ce echivalează cu dispariția lui. Existența eului este posibilă și în consecință ușor sesizabilă numai acolo unde și atunci cînd se poate spune „«iată ceea ce gîndesc, ceea ce simt și ceea ce vreau ; iată ceea ce îmi aparține»“ [2].

Încercînd o definiție a eului, Lavelle arată că acesta „este o ființă care se face și care constă tocmai în această relație mobilă și vie dintre o natură de unde provine, care îi furnizează toate resursele de care dispune și a cărei bogăție nu o va epuiza niciodată, și

[43] *Ibidem*, p. 32 ; vezi și *De l'être, ed. cit.*, p. 280.

[1] Liniile definitorii ale teoriei lui Lavelle asupra eului, în conexiunea lor cu cîteva dintre orientările principale specifice epocii moderne și contemporane, am încercat să le surprindem în studiul ***Interferențe teoretico-gnoseologice ale neospiritualismului francez contemporan***. În acest sens, vezi volumul *Filozofie modernă și contemporană — studii*, București, Edit. Academiei, 1973, p. 175—205.

[2] Cf. *Idem*, *Les puissances du moi*, Paris, Flammarion, 1948, p. 9.

un act de libertate și de rațiune prin care își asumă o anumită responsabilitate“. În finalul definiției, autorul ei face în același timp precizarea că eul trebuie înțeles și ca „o ființă mixtă, pe care putem să o identificăm cu conștiința, cu singura condiție totuși de a o considera nu în conținutul său realizat, ci în acest act prin care ea se realizează și se adîncește totdeauna într-o masă de inconștiență care o presupune și prin care, în fiecare moment, ea este amenințată să recadă“ [3].

Avînd în vedere necesitatea deschiderii unei mai largi perspective asupra modului în care acest gînditor înțelege și explică eul, în actuala ordine de idei este util să observăm că identitatea dintre eu și conștiință nu vizează decît conștiința de sine, și nu conștiința în general, adică conștiința lumii sau a unei colectivități umane. Deosebirea de la conștiința generală la conștiința de sine, de la ceea ce în limbajul consacrat al materialismului istoric numim conștiința socială la conștiința individuală, nu este realizată de Lavelle în sensul raportului de la abstract la concret, sau de la general la particular. În viziunea lui neospiritualistă, distincția subliniată îmbracă forma unui raport asemănător aceluia care există între sursa de lumină și „obiectul“ luminat. Dealtfel, referindu-se la identitatea dintre eu și conștiința de sine, el arată că, în acest caz, „conștiința nu (mai — *n. ns.)* este o pură lumină ; ea este operația care, producînd lumina, produce această ființă care este eul însuși și care, contrariul obiectului cunoașterii, nu preexistă operației care îl sesizează“. Cu alte cuvinte, identificarea acestor doi termeni este posibilă numai atunci cînd „conștiința nu mai este o simplă lumină, care luminează un obiect deja dat, ci o *inițiativă prin care o ființă se face și se vede făcîndu-se*“ [4], idee care rezumă cît se poate de bine însăși definiția pe care gînditorul contemporan o dă eului.

În acest context, faptul principal și pozitiv, care se și cuvine să fie apreciat, este că el nu confundă și nu identifică gîndirea cu conștiința. Dimpotrivă, s-ar putea spune că, în cazul gîndirii, filozo-

[3] *Ibidem*, p. 10. În lucrarea *De l'être*, autorul ei mai definește eul și în sensul că acesta este „o formă mixtă și trecătoare a ființei, cuprinsă în ființă prin corpul său, însă capabil de a-l cuprinde în sine prin gîndire, o forță totală care aspiră spre ființa totală, care primește din ființa totală mișcarea și viața, care nu s-ar actualiza decît distrugîndu-se și căreia îi sînt impuse limite tocmai pentru ca ființa pură, departe de a apare ca un dat, să rămînă un act nedevenind existența sa decît în el însuși și să poată realiza etern propria sa esență în toate punctele imensității sale fără contur“ (Louis Lavelle, *De l'être, ed. cit.*, p. 210).

[4] Louis Lavelle, *Les puissances du moi, ed. cit.*, p. 11.

ful francez are o viziune mai clară și mai realistă. Din punctul lui de vedere, asemănător în bună măsură aceluia formulat de Descartes, „gîndirea cuprinde în ea toate mișcările sufletului, chiar cele mai incerte și cele mai confuze. Ea este actul prin care folosim toate forțele care sînt în noi, dar tocmai pentru a le stăpîni și a le face să devină ale noastre“ [5].

În ceea ce privește conștiința, este adevărat, aceasta rămîne totuși pentru el cuvîntul cel mai emoționant, dar și cel mai misterios. Convins însă de rolul și importanța ei, anume că fără conștiință „nu putem cunoaște nimic, nici realitatea, nici binele“, dar mai ales ținînd seama că eul nu poate fi înțeles și explicat în afara conștiinței, Lavelle procedează, firesc, la analiza acestui concept, recunoscîndu-i în principal două mari funcții, respectiv judecata *(l'entendement)* și voința. Dacă „propriul judecății este de a aprehenda, fie în percepție, fie în idee, un obiect prezent care reține și captează întreaga atenție“, specific voinței „este de a tinde, ca și dorința, spre un obiect absent care, cînd îl posedăm, ocupă întreaga noastră conștiință și îi distruge independența sa“.

Deși critică și respinge concepțiile pesimiste și negativiste, explicațiile acestora în legătură cu geneza conștiinței, redusă la ideea că ea s-ar „naște din insuficiența și nenorocirea noastră“ [6], se impune să remarcăm faptul că filozofia lui neospiritualistă nu reușește nici ea să se scape de unilateralitățile specifice idealismului în general.

Neacordînd suficientă atenție procesului muncii, practicii social-istorice, și nici judecăților formulate de științele despre natură și om, Lavelle n-a fost preocupat să înțeleagă că „conștiința și gîndirea noastră, oricît ar părea de suprasensibile, sînt produsul unui organ material, corporal — al creierului“, că „materia nu este un produs al spiritului, ci spiritul este, el însuși, doar produsul cel mai înalt al materiei“ [7] și al dezvoltării sociale. Implicit, el s-a lipsit astfel și de posibilitatea de a vedea că, în nici un caz, funcțiile principale ale conștiinței nu pot fi limitate numai la judecată și voință, că cel puțin la fel de importantă se dovedește a fi și funcția explicativă și de predicție, de decizie și proiectivă, valorizatoare și normativă etc.

[5] *Ibidem*, p. 10.
[6] Cf. *Ibidem*, p. 7—8.
[7] Fr. Engels, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*, în Marx-Engels, *Opere*, vol. 21, București, Edit. politică, 1965, p. 277.

Dincolo însă de atare insuficiențe, concepția lui Lavelle are totuși meritul de a fi surprins și de a fi subliniat numeroase aspecte pozitive în ceea ce privește existența și îndeosebi devenirea eului, formarea conștiinței de sine a fiecăruia dintre noi.

În lumina acestei perspective, reține atenția accentul pus de gînditorul francez pe importanța actului de consimțămînt și de refuz, pe capacitatea eului de a discerne, pe necesitatea de a nu se lăsa subordonat și dominat de nici una din situațiile și împrejurările în care el există, ființează și devine continuu.

Este adevărat că eul nu poate să se sustragă acestor situații și nici nu poate să se izoleze, el nu poate să respingă necesitatea stabilirii oricărui raport cu ele și cu ceilalți „factori“ de care depinde existența lui. Dar eul, observă filozoful contemporan, trebuie să învețe și să știe cît să se raporteze și cum să se folosească de toate acestea, trebuie să dobîndească și să-și însușească experiența creației de sine, trebuie să acționeze liber și responsabil față de propria lui devenire și realizare.

Abstracție făcînd de implicațiile idealiste ale concepției lui de ansamblu, este limpede că în contextul de față punctul de vedere formulat de Lavelle păstrează un incontestabil realism, vizibil conturat în ideea că „eul este singura realitate a lumii a cărei esență este de a se face“, că, mai ales, „în el (în eu — *n.ns.)* nu există nimic altceva decît trecerea neîncetată de la ceea ce era la ceea ce va fi“.

Esența eului constă deci în continua lui devenire, în puterea de a fi ceva și de a transforma neîncetat în act nenumăratele posibilități pe care i le oferă însăși natura lui, apreciată de filozoful francez drept conștientă și spirituală.

Precizînd și optînd pentru caracterul conștient și spiritual al naturii eului, Lavelle urmărește de fapt să „demonstreze“ și să acrediteze teza că eul își are un specific propriu, că el nu este și, în consecință, nu poate fi conceput și explicat asemenea unui obiect printre celelalte obiecte ale lumii.

Situîndu-se pe o poziție metafizică, gînditorul neospiritualist consideră eronat și unilateral că, spre deosebire de lumea spirituală, în lumea obiectelor totul este realizat, adică aici actualizarea posibilității este un fapt definitiv împlinit, ceea ce echivalează cu negarea oricărei posibilități, cu negarea devenirii și cu respingerea oricărei evoluții și implicit a progresului însuși.

Cum lumea obiectelor nu este o lume a posibilităților, rezultă atunci că aceste posibilități, pe care eul trebuie să le descopere, să

le confrunte, să le selecteze și să le actualizeze în vederea realizării de sine, urmează să fie căutate și detectate în altă parte, într-un alt domeniu, acolo unde ele există și nu se epuizează niciodată.

Potrivit convingerilor lui Lavelle, acest alt domeniu este tocmai conștiința, întrucît numai aici posibilitățile sînt inepuizabile. Raportarea la conștiință și explicarea devenirii eului din această perspectivă este motivată de el nu numai prin faptul că descoperirea și realizarea acestor posibilități se identifică cu însăși realizarea eului, cu neîncetata și nesfîrșita lui realizare, și nici numai prin opinia că eul este ființă conștientă, ci și prin ideea că „ea (conștiința — *n. ns.*) este aceea care dă naștere intenției", interpretată de filozoful contemporan drept actul care atestă hotărîrea și opțiunea eului pentru o anumită modalitate de a exista.

Rolul și importanța conștiinței dobîndesc noi valențe de îndată ce este invocată necesitatea transformării intenției în acțiune, singura cale de care se poate folosi eul în scopul actualizării posibilităților care i se oferă. Altfel spus, conștiința este aceea care nu numai că dă naștere intenției, dar totodată ea asigură și transformarea intenției în acțiune. Fără conștiință, acțiunea ar rămîne la starea de pură impulsie, după cum, tot astfel, intenția nu și-ar mai putea dobîndi nici un fel de semnificație și nici un fel de eficiență [8].

Apreciind că eul este nu numai ființă conștientă, dar și temporală, considerînd prin însuși acest fapt că intenția și acțiunea sînt inseparabile timpului, că deci analiza și explicarea lor detaliată presupun cu necesitate o anumită raportare la trecut, prezent și viitor, Lavelle formulează și dezvoltă în continuare un punct de vedere care, în parte, nu este lipsit nici de interes teoretic și nici de importanță practică.

În lumina acestei perspective, plecînd de la ideea justă că „nu putem să ne identificăm decît cu ceea ce facem", că „viața noastră este opera noastră", filozoful contemporan observă, nu fără temei, că existența și devenirea ființei noastre finite, a eului nostru, ca și acțiunile, scopurile și continua lui tendință de emancipare atît în raport cu sine însuși, cît și în raport cu lumea materială înconjurătoare, toate acestea se află într-o strînsă și strict necesară legătură cu timpul. Fără sau în afara timpului nu ar fi posibilă nici una din acțiunile eului, nici transformările pe care le „imprimăm lumii materiale", nici chiar progresul însuși, urmărit prin fiecare dintre

[8] Cf. Louis Lavelle, *Les puissances du moi, ed. cit.*, p. 11—14.

acțiunile noastre. Pe scurt, își exprimă Lavelle convingerea, nimic „nu poate să se realizeze decît prin intermediul timpului" [9].

Interpretîndu-l însă sub un dublu aspect, pe de o parte ca fiind „cel mai frumos dintre lucruri", în sensul că în timp se nasc toate speranțele și dorințele noastre, iar pe de altă parte considerîndu-l „cel mai rău dintre lucruri", întrucît el „ne separă perpetuu de ființa totală", pentru că timpul „lasă totdeauna eul nostru într-o stare de instabilitate și de nedesăvîrșire", gînditorul francez se zbate vizibil între necesitatea respectării principiilor de bază specifice concepției lui neospiritualiste și imposibilitatea renunțării definitive și totale la argumentele vieții și activității reale.

Este relevant, de pildă, faptul că el sesizează și acceptă fără rezerve rolul important pe care îl are timpul în viața ontologică a eului. Timpul, precizează în acest sens Lavelle, „este condiția fără de care existența unei ființe finite ar fi imposibilă". În cazul în care s-ar încerca să se suprime sau să se nege timpul pe calea gîndirii, consecința directă și imediată ar fi aceea a proiectării eului în eternitate. Dar, într-o astfel de situație, eul ar fi lipsit de orice independență, de „puterea de a se crea și de a se dezvolta prin activitatea lui proprie". Totodată, nu ar mai fi necesar și nici posibil ca eul să mai aibă în sarcina lui vreun fel de răspundere față de ființa proprie [10], față de evoluția și desăvîrșirea ei spirituală.

Or, îndreptățit, filozoful francez se străduiește să demonstreze că, dimpotrivă, nu se poate vorbi despre un eu etern, că existența, devenirea și scopurile eului nu sînt posibile decît în și prin intermediul timpului. Dar timpul este văzut și înțeles însă de el ca „o relație între diferitele specii ale prezenței" [11], care, abordată din perspectivă ontologică, se bucură indiscutabil în filozofia lui de atributul eternității.

Așa încît, deși nu este etern, prin activitatea și răspunderea pe care o are față de propria lui ființă, urmărind permanent să realizeze și să-și trăiască o viață spirituală superioară, eul aspiră totuși către eternitate, trebuie chiar să caute și să pretindă un loc pe măsura și în funcție de rezultatele acțiunii lui.

Criticînd pe bună dreptate „scepticismul, pesimismul și toate filozofiile negative", pentru că „ele ne arată că prezentul nu poate să ne ajungă, iar viitorul nu încetează să ne seducă", considerînd, de

[9] *Ibidem*, p. 15.
[10] Cf. *Ibidem*, p. 16.
[11] *Ibidem*, p. 20.

asemenea, că toate „filozofiile timpului pur sînt filozofii disperate", Lavelle încearcă o oarecare nuanțare și chiar detașare, accentuînd îndeosebi pe funcționalitatea timpului, găsind în acest sens că el este unul dintre principalele mijloace care ne deschide calea către eternitate, acolo unde eul poate dobîndi stabilitate și permanență, dar mai ales o stare de plenititudine datorită posibilității de a-și exersa simultan toate forțele de care este capabil.

De la bun început, eul trebuie să-și orienteze însă cu predilecție întreaga lui activitate „către viitor, care este obiectul dorinței și al voinței, și care poate să fie definit ca locul tuturor posibilităților". În vederea atingerii unui astfel de scop, al trecerii de la posibilitate la realitate, este totuși necesară o verificare prealabilă, în sensul că activitatea eului nostru trebuie să-și dovedească „eficacitatea și valoarea sa", iar aceasta nu se poate realiza decît prin transformarea permanentă a obiectelor materiale pe care le întîlnește și cu care eul intră în contact. Numai că, ne atrage atenția filozoful contemporan, „acest rezultat material (...) nu poate să fie pentru noi un scop veritabil ; el nu este decît un mijloc care trebuie să ne permită să realizăm unicul scop care poate să ne satisfacă și care este formarea ființei noastre spirituale" [12].

Ferm convins că „viitorul este cîmpul posibilului, al actului creator și al exercițiului libertății", Lavelle formulează deci ideea că principala noastră sarcină este nu de a fi, ci de a ne realiza continuu propria noastră ființă. De aceea, consideră el, „ideea actului este inseparabilă viitorului, așa cum ideea de ființă este inseparabilă trecutului" [13].

Anticipînd, dar privind și retrospectiv, se impune să observăm că în filozofia gînditorului neospiritualist deosebirea dintre cele „două regiuni distincte" [14] ale timpului este circumscrisă de teza că trecutul este domeniul necesarului, al realizatului, pe cînd viitorul este domeniul posibilului și al acțiunii, el „este totdeauna dinamic" și nu static. Dacă viitorul, cu alte cuvinte, reprezintă numai ceea ce poate „să fie realizat" [15], și nu realizatul ca atare, trecutul, dimpotrivă, „nu este pentru noi decît o amintire prezentă", sau, mai precis, trecutul nu „este numai ceea ce ne scapă", dar și „ceea ce este rea-

[12] *Ibidem*, p. 31—23.
[13] *Ibidem*, p. 26.
[14] *Ibidem*, p. 17.
[15] *Ibidem*, p. 26.

lizat, obținut, fixat" ; el este „singurul lucru din lume pe care sîntem capabili să-l sesizăm și să-l contemplăm" [16].

Deși, evident, el nu reușește să înțeleagă raportul dialectic dintre trecut și viitor în substratul lui obiectiv, material, gîndind că între acești termeni nu există decît fie „o diferență de natură", fie „o opoziție radicală" [17], filozoful contemporan are totuși meritul de a fi respins caracterul predeterminat al viitorului, apărînd și militînd deci pentru independența și libertatea de acțiune a eului nostru.

Apoi, chiar dacă argumentele și analizele lui nu întotdeauna sînt scutite de implicații și de consecințe idealiste, pe alocuri și metafizice, în problema legăturilor și a deosebirilor care există între trecut și viitor Lavelle formulează și dezvoltă unele idei interesante, care, prin realismul lor, îl apropie și, păstrînd proporțiile, îl situează în linia personalităților marcante ale epocii noastre.

Atent și receptiv față de aspirațiile și năzuințele eului nostru, gînditorul francez este unul dintre filozofii care a sesizat și a apărat cu dîrzenie necesitatea transformării prezentului în ideea realizării unor creații noi, deosebite și durabile, care să reziste timpului. În acest scop, apreciază Lavelle, eul nu are și nu trebuie să aibă repaus. Din contra, eul trebuie să facă și să refacă continuu, iar conștiința noastră, în această perspectivă, nu poate fi altfel înțeleasă decît ca „o bătălie neîntreruptă între o cunoaștere care caută să dobîndească ceea ce deja *este (subl. ns.)* și o dorință care tinde spre producerea a ceea ce trebuie să fie" [18].

În explicațiile lui, cum dealtfel o dovedește textul și contextul, principalul termen de referință rămîne indiscutabil acela al activității, față de care filozoful francez manifestă nu numai o vădită și apreciabilă receptivitate, dar și o certă capacitate de pătrundere și de subtilă analiză a sensurilor care îi sînt specifice.

Luată și privită în sine, intenția eului de exemplu nu este suficientă nici pentru cunoaștere și nici pentru existența și devenirea lui. Esențială este nu intenția, ci activitatea eului, unicul mijloc prin care el și-o poate realiza atît în plan gnoseologic, cît și în plan ontologic.

Precizîndu-și punctul de vedere, care nu este lipsit de actualitate și de interes practic, mai ales dacă ținem seama de acele concepții care văd în existența societăților de consum un ideal al

[16] *Ibidem*, p. 17.
[17] *Ibidem*, p. 27.
[18] *Ibidem*, p. 18.

omului contemporan, Lavelle remarcă însă, cu deplină luciditate, că „adevărata activitate, pentru a se realiza, trebuie să iasă din sine, trebuie să producă nu numai un rezultat material, prea comod să se obțină cînd există o bună tehnică, ci, prin intermediul său, și anumite rezultate spirituale".

Asemenea lui Gabriel Marcel, optînd în primul rînd pentru *être* și nu pentru *avoir*, contemporanul nostru arată mai departe că este absolut necesar să înțelegem adevărata valoare pe care o are viața spirituală, că ea nu este „un simplu vis subiectiv", ci „o realitate care angajează persoana noastră" [19] și în legătură cu care eul trebuie să „simtă în el responsabilitatea creației lui" [20].

În concluzie, potrivit gîndirii lui Lavelle, „propriul activității (...) este de a rezista totdeauna legii inerției ; este de a deveni stăpînă pe decizia sa", cu precizarea totuși că activitatea „nu va fi capabilă să se îmbogățească decît dacă traversează materia, deși nu (...) caută în ea decît un mijloc pentru a realiza scopurile sale spirituale" [21].

Desigur că filozoful neospiritualist nu este și de aceea nu trebuie văzut și considerat ca unul dintre teoreticienii contemporani ai acțiunii, așa cum se conturează și cum o înțelegem noi astăzi, în pluralitatea dimensiunilor ei [22]. Există însă la el numeroase aspecte, idei și teze care merită pe bună dreptate prețuirea posterității. Numai că, din păcate, lui îi rămîn totuși străine cîteva elemente esențiale, care dealtfel îl și împiedică să formuleze un punct de vedere integral științific.

Textul lavellian lasă impresia și uneori sînt chiar vizibile și clare eforturile pe care le face autorul lor pentru a se detașa de linia filozofică pe care el o reprezintă și o continuă în secolul nostru. Dar, în ultimă instanță, fie că avem în atenție concepția lui asupra eului, fie problemele pe care le invocă în context, cum sînt, de exemplu, acțiunea, responsabilitatea, libertatea, scopul, timpul și spațiul, actul participației etc., Lavelle nu reușește să se desprindă în esență de viziunea lui Pascal, Maine de Biran, Ravaisson și mai cu seamă Bergson.

[19] *Ibidem*, p. 28.
[20] *Ibidem*, p. 29.
[21] *Ibidem*, p. 30.
[22] Pentru comparație și delimitare, vezi studiile grupate sub titlul *Teoria acțiunii umane*. „Forum, științe sociale", I. 1969 ; Tadeusz Kotarbiński, *Tratat despre lucrul bine făcut*, București, Edit. politică, 1976 ; Ion Tudosescu, *Structura acțiunii sociale*, București, Edit. politică, 1972.

Deși nu ne-am propus să realizăm o analiză exhaustivă în raport cu argumentele și tezele pe care le pune în discuție filozoful contemporan [23], considerațiile pe care le-am făcut pînă în prezent sînt totuși suficiente pentru a observa că una dintre premisele de la care pornește el în elaborarea unei teorii asupra eului o constituie caracterul limitat al acestuia. Ca să vorbești însă de limitele eului, de asemenea, este necesar un punct de reper, un „ceva" cu care, comparîndu-l, să te poți pronunța în cunoștință de cauză, de unde se poate desprinde ideea că un alt element indispensabil pe care îl revendică teoria lui asupra eului este actul cunoașterii.

Gîndind în această perspectivă, avînd în același timp în atenție specificul neospiritualismului lavellian, se pare că termenul de comparație, acel „ceva" în raport cu care eul ar urma să constate și să-și stabilească propriile limite, este sau trebuie să fie considerat tocmai noneul, fie numai și pentru faptul că gînditorul contemporan nu vorbește despre o posibilă comparare a eului cu sine însuși, indiferent dacă ne-am gîndi la planul axiologic, al realizărilor eului, diferite indiscutabil de la etapă la etapă, sau la acela ontologic, al existenței lui.

Teza care se conturează deocamdată fără nici un fel de echivoc este aceea a necesității unei foarte bune cunoașteri a noneului, pentru că cu cît acesta este mai bine cunoscut, cu atît limitele eului vor fi mai riguros stabilite, mai ales dacă avem în vedere și posibilitatea ca noneul să figureze în concepția lui Lavelle, chiar dacă într-un sens restrîns și într-un context anume (psihologic și axiologic), și ca o formă de existență a eului.

Constrîns de principiul ontologic al universalității absolute a *ființei*, ca și de acela al prezenței *ei* în întregime în toate, universitarul francez nu reușește să ofere însă decît palide și pe alocuri destul de obscure explicații în legătură cu noneul. Totuși, există suficiente motive care îndreptățesc părerea că nonenul se înscrie în

[23] În lumina scopului fixat în acest capitol, acela de a vedea în ce măsură concepția lui Lavelle oferă sau nu o bază solidă pentru o metafizică a subiectului, pînă acum atenția și interesul nostru s-au concentrat îndeosebi asupra ideii că eul este o ființă conștientă și temporară. Nu ne-am oprit și asupra altor trăsături ale eului, considerat totodată de gînditorul francez și ca ființă care dorește, care suferă și care se bucură, întotdeauna în stare să se realizeze, să se aleagă și să se afirme ca personalitate, întrucît toate acestea urmează să fie analizate și valorificate critic, atît cît este posibil, în partea a doua a lucrării, respectiv partea consacrată problematicii axiologice.

viziunea acestui gînditor neospiritualist și ca o altă denumire a realității, ceea ce denotă că realitatea este forma prin care există eul.

Văzut însă în dimensiunea lui ontologică, indiferent că i se spune realitate sau dat, rezultă atunci nu numai că noneul nu poate să existe decît ca înscris în *ființă*, ca interior *acesteia*, dar, în caz contrar, el nici nu poate să prezinte vreun fel de semnificație pentru conștiință, în primul rînd pentru eul nostru.

Cum interioritatea și exterioritatea nu sînt luate în sensul spațialității, ci în acela al intimității spirituale, totodată *ființa* fiind în întregime prezentă pretutindeni, deci și în noneu, prin însuși acest fapt reiese limpede că noneul ar trebui să fie și el spiritualizat, adică în mod necesar existența noneului ar trebui explicată și înțeleasă în dependență de existența spiritului absolut și divin. De data aceasta nu există nici un fel de neclarități, pentru că Lavelle se pronunță cît se poate de lapidar, arătînd că „existența fiecărui obiect nu este altceva decît prezența în el a actului divin, fără de care acesta nu ar fi nimic“ [24].

Însă, chiar dacă l-am limita numai și la cel uman, este imposibil să se admită și să se creadă că spiritul poate fi cunoscut pe o cale palpabilă, prin realizarea unui contact direct care să permită obținerea de date informative în măsură să slujească eului pentru stabilirea limitelor care îi sînt proprii. S-ar putea admite posibilitatea cunoașterii produselor sau a rezultatelor la care ajunge sau pe care le generează spiritul, dar în nici un caz și posibilitatea cunoașterii spiritului ca atare. Cu atît mai puțin dacă avem în vedere spiritul divin, acceptînd fără îndoială ipotetic că există.

În bună măsură, exegetul textului lavellian este derutat și atunci cînd constată că, potrivit viziunii acestui gînditor, noneul ar trebui înțeles și ca o lume de reprezentări, pe care el, într-adevăr, nu o privește ca o creație a eului, dar a cărei existență, cum am și văzut deja, nu ar fi însă posibilă în afara *ființei* absolute, universală și univocă.

De fapt, plecînd de la ideea că eul trebuie să se situeze în această lume de reprezentări pentru a-și putea stabili limitele lui, Lavelle lasă să se înțeleagă că este pe deplin convins de caracterul absolut necesar al corpului, întrucît, în lipsa lui, eul n-ar mai avea cum să-și reprezinte și deci să cunoască noneul.

Prin delimitare, putem observa totuși că în viziunea filozofului contemporan eul nu se confundă și nu se identifică sub nici o formă

---

[24] Louis Lavelle, *De l'être, ed. cit.*, p. 97.

cu corpul. În consecință, cum dealtfel remarcă el însuși, eul nu poate fi redus nici la sensibilitate, pentru că sensibilitatea este doar „un reflex al corpului“. Totodată, eul nu poate fi limitat nici la actul cunoașterii, întrucît, astfel procedînd, s-ar ajunge la identificarea „actului cunoașterii cu obiectul său“, prin urmare la idealism.

Oarecum asemănător, Lavelle se ridică și împotriva acelora care pretind că esența eului și-ar găsi expresia în voință. Nu este însă adevărat, pentru că din voință nu-mi aparține decît „consimțămîntul și perseverența“ [25].

Privind retrospectiv, se poate deci formula acum judecata că elementele sau termenii de bază la care se raportează gînditorul neospiritualist în vederea elaborării unei teorii asupra eului sînt : *ființa*, noneul, corpul, caracterul limitat al eului, conștiința, cunoașterea, reprezentarea, voința, timpul și acțiunea.

Din această perspectivă, ceea ce merită să fie apreciat este efortul pe care îl face el de a reliefa caracterul activ, dinamic, ca și posibilitățile sau facultățile cognitive pe care le are și de care se poate folosi eul în scopul constituirii și devenirii lui, în scopul cunoașterii totului cu care eul se află într-o strînsă legătură, dar și în acela al unei cunoașteri de sine, de fapt a unui fel de autocunoaștere.

Din păcate, Lavelle nu are totuși o concepție suficient de clară nici asupra actului cunoașterii și nici asupra practicii. În nici un caz, el n-a fost preocupat să înțeleagă că „punctul de vedere al vieții, al practicii trebuie să fie punctul de vedere prim și fundamental al teoriei cunoașterii“, că numai în lumina și în respectul unui astfel de adevăr pot fi evitate „nesfîrșitele născociri ale scolasticii profesorale“ [26]. De aceea, pentru gîndirea lui nu este dificil să susțină că eul își poate dobîndi atît „conștiința limitelor sale“ [27], cît și conștiința prezenței unei realități care îl limitează, doar în și prin procesul cunoașterii, acțiunii transformatoare, în situația de față, rezervîndu-i-se în cel mai fericit caz un loc secundar.

Evitînd cu subtilitate procesul practicii reale, gînditorului francez nu îi este deci greu, de asemenea, să „demonstreze“ că eul nu se poate distinge și nu își poate stabili limitele lui decît în legătură și dincoace de această prezență, indiferent că i se spune *ființă*,

---

[25] *Ibidem*, p. 210.
[26] V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, în *Opere complete*, vol. 18, București, Edit. politică, 1963, p. 142.
[27] Louis Lavelle, *De l'être, ed. cit.*, p. 213.

corp sau noneu. În consecință, numai pe această cale și în acest mod eul poate și trebuie să devină conștient de ceea ce îi lipsește.

Eul nu se identifică, într-adevăr, nici cu *ființa,* nici cu noneul, uneori înțelegîndu-l pe acesta, derutant, fie ca un obiect oarecare, fie ca unul deosebit, cum ar fi de exemplu corpul nostru. Acest proces de comparație, de raportare și de stabilire a limitelor proprii eului, în sensul teoriei lui Lavelle, nu se desfășoară însă decît în interiorul *ființei,* pentru că *ființa,* cum deja am văzut în capitolul precedent, este universală, absolută și univocă.

Raportarea eului la noneu, implicit, este de fapt o raportare la *ființă,* deoarece noneul însuși este interior *ființei,* adică dependent ontologic de *ea,* și aceasta numai atunci cînd noneul nu este gîndit ca identic *ființei.* Din acest motiv, cînd filozoful neospiritualist afirmă că „în eu nu există nimic mai mult decît conștiința despre ceea ce îl depășește"[28], desigur că sîntem constrînși să ne gîndim și la *ființă,* dacă nu chiar numai la *ființă,* la caracterul *ei* perfect și infinit.

Așa se face că, în continuare, pentru Lavelle s-ar părea că nu mai există nici un fel de piedici insurmontabile, judecînd că eul, de îndată ce devine conștient de propriile insuficiențe, se vede nevoit să aleagă și să opteze pentru una sau alta dintre posibilitățile care i se oferă în scopul împlinirii de sine, perspectivă în lumina căreia eul este explicat, totodată, și ca activitate limitată.

Forma subiectivă la care ajunge eul în aceste împrejurări, evident că după stabilirea limitelor lui și concomitentă dobîndirii conștiinței de sine, își găsește deci expresia la filozoful neospiritualist în „perspectiva" pe care o ia acum „asupra totului ființei".

Cum însă în virtutea univocității și eul își are ființa lui, este posibil ca această formă subiectivă, vizibilă îndeosebi în planul gnoseologic al concepției lui Lavelle, să confirme nu autenticitatea cunoștințelor achiziționate, ci travaliul cognitiv, capacitatea și caracterul activ al eului în ceea ce privește cunoașterea *ființei,* a determinărilor *ei,* dar și în ceea ce îl privește atît pe el însuși, cît și pe celelalte euri.

Cel puțin între anumite limite, există aici un punct de vedere valorificabil, acela al neastîmpărului și avidității de cunoaștere pe care o manifestă continuu eul față de universul înconjurător și față de sine, chiar dacă, pe plan existențial, și unul și celălalt sînt spiritualizați fără nici un fel de rețineri de la un capăt la celălalt.

[28] *Ibidem,* p. 215.

De asemenea, deși doar *ființa* este aceea care prin prezența *sa* univocă și universală justifică ontologic tot ceea ce există, eul își are totuși într-un anumit sens autonomia, evoluția, scopul lui, elemente atestate în concepția gînditorului francez mai cu seamă, dacă nu exclusiv, la nivelul logicului și psihologicului.

Se pare însă că în optica acestui filozof psihologicul figurează numai ca o fază inițială, aceea prin care eul depistează existența lui și a *ființei,* de fapt faza trăirii și a închiderii în sine, cu excepția, poate, a considerațiilor pe care le face pe marginea corpului, „necesar pentru a obliga eul să se situeze el însuși în lumea reprezentărilor, în timp ce gîndirea, pentru a se distinge de obiectul reprezentat, va trebui să se exercite în timp și să găsească fără încetare în față un viitor de unde ea va putea primi o nouă îmbogățire"[29].

Această lume a reprezentărilor nu semnifică totuși la el o reflectare a lumii reale, materială și spirituală, posibil fără îndoială de a fi cunoscută și pe cale psihică. Spiritualizarea obiectului nu exclude caracterul spiritualizat al reflectării. Reprezentarea, de asemenea, nu-i mai puțin interiorizată sau spiritualizată decît lumea sau obiectul pe care îl reprezintă. Psihicul însuși, de altfel, este luat de Lavelle într-o accepție diferită de aceea în care îl vede și îl explică psihologia științifică contemporană[30].

În filozofia profesorului de la Collège de France, prezența gnoseologicului este însă mult mai clar conturată la nivelul logicului. Cum acesta este intrinsec gîndirii, care la rîndul ei confirmă același proces de spiritualizare, gnoseologicul nici el nu scapă sau nu face excepție de la modul general de abordare și de teoretizare specific concepției gînditorului contemporan.

El lasă, într-adevăr, să se înțeleagă că orice cunoștință nouă despre *ființă,* orice „descoperire" făcută în legătură cu una sau cu alta dintre determinările, dintre manifestările sau aspectele *ei* s-ar datora eficacității gîndirii. Dar eficacitatea gîndirii umane, relative, imperfecte, căreia încearcă fără îndoială să-i imprime un caracter activ, dinamic, nu este de fapt în viziunea lui Lavelle decît ecoul

[29] *Ibidem,* p. 213.

[30] Vezi și F.—L. Muller, *Histoire de la psychologie de l'antiquité à nos jours,* Paris, Payot, 1960, p. 347—426 ; Vasile Pavelcu, *Drama psihologiei. Eseu asupra constituirii psihologiei ca știință,* ed. a II-a, București, Edit. didactică și pedagogică, 1972, p. 201—215. În perspectiva unei analize filozofice, vezi, de asemenea, Gh. Al. Cazan, *Fundamentul filozofiei la Mircea Florian,* București, Edit. politică, 1971, p. 187—207 ; Simion Ghiță, *Filozofie și știință în România,* București, Edit. științifică, 1970, p. 236—247.

eficacității gîndirii absolute și omnipotente, adică puterea de a cunoaște lumea, care se înfățișează eului „ca un sistem de date empirice“ [31], nu ne-o dă altcineva decît însuși spiritul absolut.

În consecință, nouă nu ne-ar rămîne altceva decît să consimțim, să ne angajăm pe calea cunoașterii *ființei* supreme, a intercomunicării cu ființa absolută, singura în stare să dea liniște și fericire vieții noastre, altfel plină de griji și fără perspective salvatoare.

Iată cum de dragul apărării cu orice preț a scopului în numele căruia își elaborează întreaga filozofie, acela al extinderii și consolidării credinței într-o forță supranaturală, de unde, potrivit convingerilor lui, ne-am trage puterea și forța ființei noastre, Lavelle își șubrezește și își anulează în majoritatea cazurilor propriile idei, care, detașate de scopul amintit, atestă temeinicie și valabilitate, cum arată și cazul afirmării caracterului activ și deci creator al gîndirii umane. Numai că, în concepția lui, această idee nu este în ultimă instanță rezultatul necesităților practice și teoretice, cărora eul nostru în procesul cunoașterii și autocunoașterii, în interacțiunea sa cu practica social-istorică, încearcă să le dea rezolvare, soluția pe care o impune împrejurările social-istorice, precum și gradul său de emancipare și de evoluție, ci un loc hărăzit nouă prin bunăvoința spiritului absolut și divin.

Atunci este lesne de înțeles pentru care motiv libertatea este redusă și confundată cu libertatea de a consimți să intri în participație cu *ființa* absolută, să optezi și să soliciți un loc pentru eternitate într-o societate a spiritelor !

Este adevărat că gînditorul francez acceptă pentru om și libertatea de a nu da curs favorabil invitațiilor pe care i le face *ființa* supremă de a consimți să intre în participație cu *ea*. Lavelle nu uită însă să atragă atenția că un astfel de refuz implică riscul de a ne pierde esența noastră, de a rămîne izolați și înmărmuriți de groază, striviți și neînțeleși, enigme de nedescifrat, așa cum se petrec lucrurile cu omul privit din perspectiva existențialismului ateu, căruia îi reproșează lipsa de soluții autentice și salvatoare pentru omul contemporan și dintotdeauna.

La fel ca tema libertății și a practicii, tot atît de deficitară rămîne și aceea a personalității noastre, a originalității eului nostru. Ea își găsește expresia la filozoful contemporan, cu rezervele care se impun, apropiindu-se aici de concepția lui Kant despre omul-

[31] Louis Lavelle, *De l'être, ed. cit.*, p. 214.

scop, nu în interrelația libertate-necesitate, în autoconstruirea sa în procesul practicii social-istorice, ci în apropierea și unirea noastră, fără să ne identificăm totuși, cu spiritul absolut și universal. Numai atunci ne putem considera pe deplin liberi, originali, ca personalități bine conturate, încadrați într-o actualitate, s-ar putea spune mereu eternă, care certifică autenticitatea eului nostru, efortul lui de a opune continuu și de a unifica pentru o clipă gîndirea și obiectul ei. Acești termeni se urmăresc, se ating în treacăt și se depășesc continuu datorită actualității eului nostru, iar la nivelul *ființei* totale opoziția dintre ei dispărînd însă cu desăvîrșire.

Se vede dar că toate sau aproape toate elementele, termenii sau categoriile cu care operează Lavelle sînt subordonate și în așa fel manevrate teoretic, încît eul rămîne permanent centrul de referință al mai tuturor constatărilor și reflexiilor lui filozofice, deși recunoaște el însuși că realitatea eului „este (...) imposibil de înțeles“ [32].

Cu toate acestea, eul nu figurează în concepția acestui gînditor nici ca act și nici ca lucru, ci ca un „intermediar între gîndire și corp“ [33]. Dar corpul nu este păstrat de teoria lui filozofică ca substrat material al eului, „ci numai ca mijlocul încoronării sale“ [34], oarecum sursă de căldură și intimitate, deosebită și obscură, însă, comparativ cu lumina care o primește și o păstrează din partea gîndirii, ea cuprinzînd deopotrivă corpul și întreg universul. Totuși, gîndirea și puterea noastră sînt ale noastre numai sau tocmai pentru că spiritul absolut și divin ni le dăruiește.

De aceea, sfera sau raza ei de acțiune cognoscibilă o depășește pe aceea a eului, după cum acesta prezintă o mai vastă întindere în raport cu corpul. Ceea ce nu înseamnă însă că filozoful neospiritualist ar accepta înrădăcinarea eului într-un plan biosocial și istoric. Pentru Lavelle, eul nu este, ci devine. Eul este doar o *posibilitate* care se realizează la nesfîrșit în urma consimțămîntului de a intra în participație cu actul pur și suprem. Numai că *eul* gînditorului contempran, care „plutește în văzduhul spiritualității“, lipsit de orice „rădăcini organice“ [35], nu poate constitui un edificiu solid pentru ceea ce Kant decretase ca imposibil, respectiv *metafizica subiectului*, a subiectivității umane în genere.

[32] *Ibidem*, p. 215.
[33] *Ibidem*, p. 217.
[34] *Ibidem*, p. 215.
[53] C. I. Gulian, *op. cit.*, p. 53.

II. GENEZA, NATURA ŞI STRUCTURA VALORII [1]

Strînsa legătură dintre ontologic şi axiologic, atît de puternic conturată în viziunea lui Lavelle încît este imposibil să existe unul fără celălalt, îl determină pe acest gînditor să facă eforturi sesizabile pentru a evita orice ruptură posibilă între teoria lui asupra valorii şi filozofia tradiţională. El chiar face precizarea că, într-un anumit sens, filozofia contemporană a valorilor reprezintă elementul de continuitate, de renaştere a tradiţiei reflecţiei filozofice, ceea ce denotă, implicit, că filozofia contemporană a valorilor reprezintă de fapt elementul de renaştere a tradiţiei axiologice.

Cum, pe de o parte, axiologia este componentă esenţială a filozofiei, iar pe de altă parte, neospiritualismul lui Lavelle se constituie ca reacţie faţă de empirism, pozitivism, fenomenism etc., prin însuşi acest fapt se impune, în consecinţă, să fie privită şi înţeleasă şi axiologia pe care el o supune atenţiei lumii filozofice contemporane. Cu atît mai recomandabil este acest mod de a proceda, cu cît nu se pierde din vedere că relaţia dintre ontologie şi axiologie, în esenţă, se identifică la filozoful francez contemporan cu raportul dintre categoria de *fiinţă* şi categoria de *valoare*.

Se impune să subliniem însă că receptivitatea lui faţă de tradiţiile filozofiei nu se identifică decît doar parţial cu atitudinea pe care o manifestă el în raport cu ontologia tradiţională. Este adevărat că se are aici în vedere nu orice fel de tradiţie filozofică, ci doar pe acelea de tip spiritualist, sau care pot fi interpretate într-un chip spiritualist. Totuşi, deşi astfel de tradiţii nu-i rămîn complet

[1] Grupate sub titlul *Le fondement ontologique et psychologique de la catégorie de valeur chez Louis Lavelle*, unele aspecte tratate în acest capitol au fost publicate, într-o formă restrînsă, în „Revue Roumaine des Sciences Sociales. Série de philosophie et logique", nr. 4/1972.

străine nici ontologiei clasice, de felul aceleia aristotelice, Lavelle obiectează îndreptăţit acesteia că ar fi accentuat nepermis de mult pe imuabilitatea sau, cum se exprimă el, pe imutabilitatea *fiinţei*.

Există chiar părerea că intervenţia filozofului francez în discuţiile contemporane pe marginea acestei probleme, a imuabilităţii *fiinţei*, s-ar bucura de o incontestabilă originalitate, în sensul că el tratează temele tradiţionale ale ontologiei din perspectiva evidentă a dinamismului, a unui actualism care se vrea a fi *inedit* în felul lui, bineînţeles luat în comparaţie cu alte tipuri de actualism, cum este de pildă actualismul lui Gentile [2].

Nu este însă cazul să insistăm acum asupra acestui punct de vedere [3]. Mai ales dacă ne reamintim că *natura principiului* căruia i se imprimă acest dinamism, de unde şi posibilitatea de a se constata facil că ceea ce se conferă drept original gîndirii lui Lavelle, în fapt, se fundează pe o indubitabilă ficţiune.

Cu mult mai de folos pentru definirea atitudinii de opoziţie a gînditorului francez faţă de ontologia tradiţională, chiar pentru surprinderea unor elemente de originalitate, ni se pare a fi ideea că aceasta interpreta eronat *fiinţa*, comparînd-o cu obiectele sensibile, făcînd din *ea* un obiect atemporal. Este în afară de orice îndoială că nici el nu neagă atemporalitatea *fiinţei*. În viziunea lui însă aceasta aparţine numai fiinţei interpretată ca „act etern la care noi participăm prin viaţa noastră temporală" [4].

Se pare deci că elementul fundamental prin care Lavelle se detaşează de modul clasic de interpretare a *fiinţei* îşi găseşte expresia nu numai în teoretizarea *ei* ca act etern, suprem, sursă universală şi inepuizabilă a tot ce există, dar şi în încercarea de a extinde sfera *fiinţei*, de a-i conferi *acesteia* un caracter de universalitate absolută şi univocă, omnipotentă şi omniprezentă. Aceasta vrea să însemne ambiţia şi hotărîrea de a elabora o ontologie universală, în

[2] Cf. *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. IV, The Macmillan Company & The Free Press, New York, Collier-Macmillan, Limited, London, 1967, *s. v. Lavelle*; vezi şi Émile Namer, *Giovanni Gentile ou l'actualisme*, în *La philosophie italienne*, Paris, Éditions Seghers, 1970, p. 228—237.

[3] În scopul delimitărilor care se impun, dar şi în acela al formării unei imagini adecvate în legătură cu problematica ontologică contemporană, vezi şi Ana Katz, *Dialectica în existenţă*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1972, p. 80—97.

[4] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 14.

care să se integreze organic și fundat pe principiul actualismului un punct de vedere sintetic și deopotrivă de riguros conturat atît asupra universului cosmic, material, cît și asupra existenței umane, asupra rolului, sensului și valorilor lumii omului, asupra acțiunilor lui transformatoare și valorificatoare [5].

Se vede dar clar că filozoful francez pledează cu toată convingerea pentru libertatea omului, pentru necesitatea definirii sensului vieții omului privit din perspectiva epocii lui, pentru scoaterea omului din limitele rigide ale substanțialismului clasic, tradițional. O astfel de intenție nu a rămas și nu putea să rămînă fără ecou larg, în lumea filozofică contemporană. Din păcate însă, intenția lui a rămas doar în acest stadiu, de proiect, fără rezultate riguros argumentate, convingător și pe deplin conturate. Și nici nu se putea altfel, întrucît principiul de la care pleacă el în explicarea lumii materiale și spirituale, în explicarea lumii lucrurilor, a fenomenelor și a lumii omului, este el însuși viciat de idealism în fondul sau substanța lui. Chiar dacă am face abstracție de modul deficitar în care Lavelle își circumscrie punctul de vedere asupra existenței materiale, pretenția lui subînțeleasă de a fi elaborat o ontologie universală, originală, inedită în contextul filozofic al epocii noastre, nu poate fi privită și nici luată ca atare. Cel puțin pentru motivul că viziunea gînditorului francez asupra omului și societății, asupra istoriei și căilor de înfăptuire a acesteia se înscrie pe alte coordonate, de tip spiritualist, deci diferite și chiar opuse acelora pe care le reliefează practica social-istorică, științele naturii și ale societății.

Se cuvine a fi totuși apreciată nu numai încercarea lui Lavelle de a repune metafizica ființei în drepturile ei, și se pare că în acest sens cel puțin în Franța este primul gînditor, dar și sesizarea necesității extinderii ariei de cuprindere a ontologiei și asupra existenței umane, totul, cît se înțelege, în vederea scoaterii omului din armătura lumii materiale, deschizîndu-i astfel perspectiva libertății și a creativității, însăși perspectiva autodepășirii omului, „unica ființă care nu poate să se realizeze decît depășindu-se“ [6].

Este adevărat că o atare tentativă nu are calitatea de unicat în contextul epocii noastre. Dimpotrivă, există numeroase alte încer-

---

[5] Pentru cultura și filozofia românească este edificatoare în acest sens lucrarea *Existența tragică*, autorului ei, D. D. Roșca, revenindu-i meritul de a fi primul dintre gînditorii români care a sesizat în timp astfel de necesități, încercînd totodată să proiecteze o fructuoasă rază de lumină asupra acestei problematici filozofice extrem de complexă și de dificilă.

[6] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. I, *ed. cit.*, p. 18.

cări care urmăresc și ele elaborarea unei ontologii generale, angajate pe o cale de cercetare care promite fără îndoială rezultate cu mult mai fructuoase [7].

Indiferent însă de ceea ce a reușit să ofere filozoful francez, chiar dacă s-ar avea în vedere fie numai și intenția scoaterii ontologiei din încorsetarea la care o „condamnase“ substanțialismul clasic, punerea justificat în discuție a necesității depistării unor soluții în măsură să depășească obiectul criticii, respectiv lacunele ontologiei tradiționale, și ar fi suficient ca opera lui filozofică să rețină pozitiv atenția cercetătorului. Cu atît mai mult, cum dealtfel am arătat și în partea introductivă a lucrării de față, cu cît el face eforturi apreciabile pentru a nu rămîne izolat de contextul și necesitățile contemporaneității, de specificul și stadiul preocupărilor la care a ajuns epoca contemporană în problemele de filozofie și de teorie asupra valorilor. Așa se și explică de ce, dincolo de interesele particulare, limitate, ale lumii căreia îi aparține prin formație, din motive lesne de înțeles, el nu poate să nu fie conștient de necesitatea unui mod cel puțin parțial realist de argumentare a ideilor sau tezelor filozofice și axiologice pe care le ia în discuție.

În acest sens, reflecțiile lui Lavelle asupra legăturii indisolubile dintre *ființă* și *valoare*, și mai ales acelea pe care le circumscrie în directă legătură cu *valoarea* și cu întreaga problematică axiologică, constituie laolaltă nu numai o dovadă incontestabilă și suficientă pentru a ne putea susține fără rezerve afirmațiile de mai înainte, dar și punctul de sprijin al cercetării noastre în ceea ce privește actualitatea și interesul pe care le prezintă dimensiunea filozofică și îndeosebi dimensiunea axiologică a gîndirii profesorului de la Collège de France.

În vederea delimitării specificului axiologiei acestui gînditor, pentru fixarea mai precisă, altfel spus, a poziției pe care se situează el în problemele de teorie asupra valorii, înainte deci de a proceda la analiza genezei, naturii și structurii *valorii*, nu este lipsit de interes să facem aici loc cîtorva considerații în legătură cu modul în care sînt înțelese divergențele existente între diversele teorii axiologice deja constituite.

---

[7] Cf. Ana Katz, *op. cit.*, p. 5—26 ; vezi și compară și Louis Lavelle, *Introduction à l'ontologie* ; Idem, *De l'être* ; J. Delhomme, *La pensée et le réel, Critique de l'ontologie*, Paris, P.U.F., 1967 ; D. D. Roșca, *Existența tragică*, București, Edit. științifică, 1968 ; Mircea Florian, *Cunoaștere și existență*, București, Societatea română de filosofie, 1939 ; Ana Katz, *Premise epistemologice pentru ontologia modernă*, în „Revista de filozofie“, nr. 11, 1970.

În raport cu această ordine de idei, un prim criteriu, pe care îl are în vedere Lavelle și care se cere să fie reținut este acela al rolului intelectului sau voinței în procesul de constituire al *valorii*. Pentru că, remarcă el în acest sens, „în primatul acordat intelectului, valoarea este absorbită de ființă, ea se reduce la esența inteligibilă (...) Primatul acordat voinței, din contra, tinde să arate cum realul, la fel de bine ca și valoarea, trebuie să fie derivate". Astfel, conchide axiologul contemporan, „problema care se pune etern este de a ști dacă răul care domnește în lume este rezultatul unei voințe umane, sau dacă este imputabil voinței creatoare"[8].

În viziunea lui Lavelle mai există însă și un alt criteriu, acela că „teoriile despre valoare se opun între ele prin preeminența care se acordă fie dorinței, fie judecății în constituirea valorii. Dar valoarea — își precizează el aici punctul de vedere — rezidă în unitatea lor și, dacă unul sau celălalt dintre acești factori lipsește, valoarea se prăbușește"[9].

Voită sau nu, eroarea pe care o comite axiologul francez în ceea ce privește criteriul de distingere a teoriilor axiologice[10] este cît se poate de evidentă, mai ales atunci cînd încearcă să explice conflictul care apare la un moment dat între ele. Iar aceasta, pentru motivul că la însăși baza „preferinței" despre care ne vorbește el, fie că avem în vedere intelectul sau voința, fie judecata sau dorința, stau criterii de cu totul altă natură, respectiv necesitățile social-istorice și de clasă[11], care impun în ultimă instanță situarea pe o poziție teoretică sau alta. Altfel, cu firească îndreptățire se pune întrebarea : în numele căror motive, sau ce poate determina pe axiologul x sau y să acorde în teoria lui rol de prim ordin unuia sau altuia dintre factorii pe care îi amintește în acest sens gînditorul francez ? Ce îl determină pe Lavelle, de pildă, să nu conteste calitatea de esență a *valorii*, ci doar pe aceea de esență inteligibilă ? Sau, altfel spus, pentru care motiv, esență fiind, *valoarea* nu poate fi sesizată decît pe calea trăirii afective, strict individuală ?

În plus, nu numai că se confundă cauza cu criteriu, dar Lavelle trece sub tăcere însăși natura acestor factori, în cele din urmă ea însăși determinată social-istoric și obiectiv. Indiferent deci de sfera logică sau psihologică căreia se integrează organic aceste facultăți

[8] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. I, *ed. cit.*, p. 194—195.
[9] *Ibidem*, p. 196.
[10] În legătură cu diversitatea și particularitățile teoriilor axiologice nemarxiste contemporane, vezi și Al. Tănase, *op. cit.*, p. 48—73.
[11] Vezi și Ion Pascadi, *op. cit.*, p. 21.

umane, nici una dintre ele nu poate fi ruptă de omul concret, așa cum îl contureaza epoca social-istorică căreia îi aparține.

În caz contrar, desigur, cu ușurință se poate ajunge la ideea, la care de altfel el a și ajuns, presupunînd chiar că nu s-ar fi urmărit premeditat așa ceva, anume că *„nu poate avea veritabilă voință decît absolutul, care se confundă cu o voință absolută"* [12].

S-ar putea ca tocmai la aceasta, sau și la aceasta, să se fi gîndit Wesley Piersol atunci cînd cita din *L'activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis* părerea că axiologia lui Lavelle ar fi o axiologie de tip obiectivist[13], probabil în sensul că, în elaborarea ei, axiologul francez s-ar fi bizuit pe principii obiective. De altfel, ori de cîte ori are prilejul, el însuși atrage atenția că punctul lui de vedere în problema valorilor nu are nimic comun cu subiectivismul.

În ceea ce ne privește, noi rămînem însă la convingerea că, în ultimă instanță, subiectivitatea și subiectivismul constituie deopotrivă preocuparea principală și trăsătura definitorie a gîndirii acestui filozof contemporan. Cu precizarea că această atitudine subiectivistă a profesorului de la Collège de France nu trebuie totuși nici privită, nici luată *tale quale*, ci cu discernămînt, nuanțat, în funcție de problema pusă în discuție. Pentru că, într-adevăr, el încearcă o oarecare detașare de tendința de a considera valoarea *„ca o funcție sau ca o proprietate a spiritului, ca o dispoziție inerentă a facultăților subiective ale omului"* [14]; lui îi este indiscutabil caracteristic efortul „de a nu limita funcția axiologică a spiritului la dorință, la o însușire atît de subiectivă a eului, de a depăși deci subiectivismul prin punerea problemei în termeni mai obiectivi". Dar, în concepția lui, ceea ce nu trebuie desigur scăpat din vedere, „«obiectivitatea» obținută se înscrie totuși, fundamental, în universul afectiv și volitiv al subiectului"[15].

În sfera de interes a aceleiași ordine de idei se circumscrie, de asemenea, și dezacordul gînditorului francez față de concepția empiristă și sociologică care reduce *valoarea* la un fapt sau la un dat. Așa încît, vizînd mai ales pe empiriștii și sociologii francezi, el le obiectează acestora că au ajuns „printr-un fel de aberație, *să confunde valoarea cu opinia asupra valorii, chiar dacă nu s-a confundat niciodată adevărul cu opinia asupra adevărului*. Se uită că ea este

[12] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. I, *ed. cit.*, p. 263.
[13] Cf. Wesley Piersol, *op. cit.*, p. 7.
[14] Al. Tănase, *op. cit.*, p. 51.
[15] *Ibidem*, p. 52.

inseparabilă de propria sa justificare, că aparține ordinului dreptului și nu faptului", situație care îl și determină să conchidă că „nici un fapt nu are valoare decît dacă eu îl aprob și îl confirm", iar „această aprobare sau această ratificare nu constituie la rîndul lor un fapt, ci un act" [16].

Deocamdată, să reținem din această atitudine a axiologului francez contemporan ideea că existența *valorii* este de neconceput în afara subiectului, singurul în măsură să aprecieze, să prețuiască, într-un cuvînt, să valorizeze. Convingerea lui, indiscutabil întemeiată, este aceea că *valoarea* nu poate să existe decît pentru cineva care valorizează, cu alte cuvinte *valoarea* „nu are sens decît în raport cu un subiect" [17]; *ea* reprezintă „forma substantiv a verbului *valoir*" [18].

Opoziția lui Lavelle față de viziunea empiristă și sociologistă ne prilejuiește în același timp și constatarea că, la fel ca și în cazul *ființei*, potrivit concepției lui, *valoarea* nici *ea* nu poate fi redusă la fapt sau la dat. Mai corect spus, în axiologia gînditorului contemporan *valoarea* nu este identică și nu trebuie identificată cu faptul sau cu datul, ceea ce nu înseamnă însă că *valoarea* ar fi teoretizată de el în afara oricăror raporturi cu obiectul [19].

Este adevărat că în viziunea lui Lavelle *valoarea* nu este obiect, nici în sens de lucru material, nici în acela de obiect de cunoaștere. Totuși, cînd pune în discuție problema genezei și a existenței *valorii*, el are indiscutabil în vedere un anume tip de obiect, acela posedat, adică, cum se exprimă gînditorul însuși, obiectul care dă satisfacție anumitor cerințe ale spiritului.

Fără a lăsa să se înțeleagă că ar intenționa să opună în vreun fel ceea ce s-ar putea numi obiectul axiologic mai cu

---

[16] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. I, *ed, cit.*, p. 27 ; informativ vezi și *Ibidem*, p. 135—136 ; de asemenea, vezi *Ibidem*, vol. II, *ed. cit.*, p. 160, 179, 237 și 393 ; Al. Tănase, *op. cit.*, p. 54—55 ; Al. Boboc, *Etică și axiologie în opera lui Max Scheler*, București, Edit. științifică, 1971, p. 104—195.

[17] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. I, *ed. cit.*, p. 19 ; vezi și p. 219.

[18] *Ibidem*, p. 4.

[19] În contextul interbelic, sesizînd importanța problematicii axiologice și intervenind activ în dezbaterile de idei ale timpului, filozofii români au fost și ei preocupați de această problemă a raportului dintre obiect și subiect în planul valorilor, formulînd și dezvoltînd în acest sens interesante observații și aprecieri, deosebit de subtile și de sugestive. Totuși, în această direcție, un merit aparte revine lucrării lui Tudor Vianu, *Introducere în teoria valorilor*, București, Cugetarea, 1942, și *Cursului de filozofie generală*, elaborat de Mircea Florian la Universitatea din București între anii 1946—1947.

seamă aceluia ontologic, eforturile lui sînt însă vizibil orientate în direcția convingerii că există un specific al celui dintîi, specific de care nu poate să nu se țină seama. Evidența acestuia, a ceea ce este specific obiectului axiologic, se manifestă pe deplin îndeosebi atunci cînd este privit în comparație cu obiectul gnoseologic.

În acest sens, cît se poate de edificatoare ni se pare a fi ideea că, atunci cînd raportăm *valoarea* la obiect, acesta în nici un caz nu poate fi un obiect reprezentat, ci, cum spuneam, doar unul posedat, adică „atît cît dă o satisfacție dorinței și voinței, atît cît este capabil de a se încorpora în mine într-un anumit fel și de a completa golul prezent în subiectivitatea noastră" [20]. În alți termeni, înseamnă a spune că voința și dorința, în sfîrșit, au atins ceea ce caută, anume „prezența actuală a acestui obiect care a devenit aderent subiectului și la care de acum înainte viața sa participă" [21].

În considerațiile pe care el le dezvoltă la un moment dat pe marginea raportului dintre conceptul generic de valoare și forma particulară și specifică sub care se poate manifesta *valoarea*, cum ar fi, de exemplu, *binele*, Lavelle își exprimă părerea că *valoarea*, în sens generic, „are o accepție cît se poate de generală și evocă ideea unui caracter care aparține fie realului, fie acțiunii pe care spiritul este capabil să o confirme sau să o justifice" [22].

În cazul de față, valoarea este deci o caracteristică a realului sau a acțiunii, iar spiritul vine să o confirme, să o justifice, s-ar putea chiar spune că spiritul este acela care, valorizînd această caracteristică, îi conferă ei însăși statut axiologic, adică calitatea de *valoare*.

Mai întîi, trebuie precizat însă că, luat în el însuși, în totala lui independență, înainte ca el să-și fi făcut simțită prezența în vreo formă particulară a *valorii*, spiritul este înțeles de axiologul francez ca „un absolut viu în raport cu care toate modurile valorii și ale existenței devin relative" [23].

Ceea ce se impune să reținem aici nu este în primul rînd prezența acestui raport (absolut-relativ), nici că spiritul este conceput ca fiind absolutul însuși ; mai util ni se pare de a ne concentra atenția deocamdată asupra ideii dinamicității spiritului, teo-

---

[20] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. I, *ed. cit.*, p. 204.

[21] *Ibidem*, p. 205.

[22] *Ibidem*, p. 19.

[23] Louis Lavelle, *Traité des valeurs, vol. II, ed. cit.*, p. 452

retizat de Lavelle ca activitate. Ca „activitate pură", este adevărat. Însă, oricum, această teză a activității, a inițiativei, a acțiunii, pentru care el pledează cu toată convingerea, nu poate să lipsească din nici o lucrare serioasă de axiologie, după cum, dacă s-ar stabili o ordine a priorității și a importanței elementelor constitutive valorii, în nici un caz tema acțiunii și a inițiativei nu ar ocupa un loc periferic.

Interesul pe care îl suscită un astfel de punct de vedere își găsește expresia nu numai în necesitatea detașării axiologului francez de acele forme tradiționale ale idealismului obiectiv care postulau existența absolutului ca un principiu etern încremenit, ci și, mai ales, în precizarea lui Lavelle, extrem de subtilă și cu implicații dintre cele mai diferite, că „spiritul este el însuși afirmația valorii, ceea ce nu vrea să însemne că el (spiritul — *n.ns.*) afirmă în valoare o existență care ar fi în afară de el însuși, ci că este afirmația propriei lui existențe atît cît aceasta este o *pură activitate (subl. — ns.)*, ea însăși fiind o permanentă cerință a realizării" [24]. Iar cerința realizării, expresie a activității, este tocmai ceea ce face posibilă explicarea genezei *valorii*, dealtfel motivul principal care ne-a și determinat să ne facem în capitolul de față un punct de plecare din ideea filozofului contemporan că spiritul este o activitate pură.

Chiar dacă într-o perspectivă limitată, nu putem totuși să nu-i apreciem acestui gînditor interesul pe care îl manifestă în legătură cu importanța acțiunii în procesul de constituire al valorii, în raport cu necesitatea activității omului în actul creator de valori. Interpretîndu-i nuanțat și fertil gîndul, Al. Tănase observa că, potrivit concepției lui Lavelle, „raportul subiectului față de lucruri nu poate fi nicicînd static. El (subiectul) e obligat a «ieși din sine însuși», a simți, a voi, a acționa, după o perspectivă care îi este proprie". Astfel, conchide cu deplină îndreptățire exegetul român, în axiologia filozofului francez „nu *obiectul* în sine este generator de valori, ci activitatea de transformare a sa, de afirmare a unor semnificații. Orice valoare presupune o *orientare pozitivă* spre lucruri, acțiune asupra lor, dar și *depășire* a lucrurilor în sensul revenirii la sine și a autotransformării".

Din păcate, axiologul neospiritualist nu reușește însă să depășească limitele unei tratări subiectiviste a problemei. Pentru că, în primul rînd, el are în vedere activitatea pură a unui spirit

[24] *Ibidem*, p. 456.

absolut și abia mai apoi, tocmai datorită existenței acestui spirit absolut, și pe aceea a spiritului omului, relativ și limitat. Dar, și în cazul din urmă, Lavelle nu urmărește „elogiul activității ca practică socială, ci al voinței — ca resort subiectiv al activității" [25].

La fel ca și Hegel, accentuînd și exprimînd ideea de activitate în sensul ei abstract, explicațiile și argumentele lui asupra genezei, naturii și structurii *valorii* nu au deplină consistență, ele fiind puternic marcate de o concepție vizibil idealistă, subiectivistă și psihologistă. În accepția *ei* generică, *valoarea* este pentru el spiritul însuși, iar dinamismul *valorii*, evoluția, dezvoltarea și îmbogățirea ei se identifică astfel cu existența și activitatea pură a spiritului, punct de vedere exprimat în cultura românească și de Xenopol, păstrînd desigur proporțiile și respectînd particularitățile de gîndire ale fiecăruia.

Dacă în cazul conceptului ca atare de *valoare* nu se poate pretinde că Lavelle ar fi făcut dovada unor reușite deosebite, nu aceeași situație o întîlnim și în tratarea celorlalte probleme axiologice, unde, într-adevăr, eforturile, observațiile și sugestiile lui dobîndesc o altă dimensiune, pozitivă și realistă.

Ar fi însă greșit să se desprindă de aici concluzia că în explicarea genezei *valorii*, a naturii și a structurii ei, viziunea axiologică a gînditorului contemporan ar fi înecată în idealism și subiectivism, lipsită deci de posibilitatea de a se înscrie cel puțin parțial într-o perspectivă viabilă. Dimpotrivă, de la bun început, autorul acestei deosebite și impresionante lucrări, care este *Traité des valeurs*, formulează și dezvoltă ideea că un prim indiciu al prezenței *valorii*, al modului în care *valoarea* începe să se contureze, este acela al ruperii sau al negării indiferenței față de lucruri, față de acțiuni sau evenimente, pe scurt, față de lume.

Valoarea, remarcă Lavelle în acest sens, „se aplică *pretutindeni unde avem de-a face cu o ruptură a indiferenței sau a egalității între lucruri, pretutindeni unde una dintre ele trebuie să fie pusă înainte alteia sau mai sus de o alta, pretutindeni unde ea îi este considerată superioară și merită de a-i fi preferată*".

Realismul poziției lui este vizibil și de necontestat, dar limitat și umbrit totuși de idealism, pentru că, mai departe, el precizează că *valoarea* „este o noțiune căreia i se va putea căuta fundamentul, dar care este obiectul unei experiențe pure, și se va putea spune că tocmai pe această experiență comună caută să o

[25] Al. Tănase, *op. cit.*, p. 107.

explice orice teorie a valorilor. Noi o regăsim în opoziția naturală pe care o stabilim între *important și accesoriu, principal și secundar, semnificativ și insignifiant, esențial și accidental, justificat și nejustificat*" [26].

Apariția și prezența *valorii* înseamnă deci un fel de contestație împotriva egalizării lucrurilor, împotriva situării lor în și pe același plan. Așa cum se prezintă în optica lui Lavelle, observă pe bună dreptate Wesley Piersol, *valoarea* „implică o diferență de sens și o diferență de nivel printre lucruri" [27].

Invocarea diferenței și a parțialității nu este însă cîtuși de puțin întîmplătoare. Fie numai și pentru motivul că, prin însăși necesitatea justificării lor, ele nu numai că permit, dar și impun luarea în considerație a actului de preferință [28]. S-ar putea spune chiar că în viziunea axiologului francez preferința se bucură de o atenție cu totul deosebită, ea fiind aceea care îi oferă posibilitatea motivării necesității negării indiferenței. În acest sens, suficient de elocventă ni se pare a fi ideea că preferința „nu este, pe de o parte, nimic mai mult decît o expresie axiologică a diferenței și probabil fundamentul ontologic al acesteia, iar pe de altă parte, că ea este aceea care convertește în mod imediat diferența cronologică dintre *l'avant* și *l'après* într-o diferență axiologică dintre *le haut* și *le bas*".

Deși în bună măsură reflecțiile lui pe marginea termenului de preferință sînt judicios făcute, cu toate acestea ele nu sînt complet lipsite de orice tentă de subiectivism. Ca atare, pasul către idealism este deja făcut, întrucît, subliniază Lavelle în continuare, „preferința este constitutivă ființei eului, dar care totuși nu ajunge să se realizeze decît printr-o *preferință acordată Totului (subl. ns.)*, în care toate preferințele particulare trebuie să-și găsească originea și fundamentul lor de legitimitate" [29].

Potrivit aprecierii axiologului contemporan, introducerea diferenței printre lucruri, fenomene, evenimente, acțiuni posibile etc.

---

[26] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. I, *ed. cit.*, p. 3—4.

[27] Wesley Piersol, *op. cit.*, p. 18.

[28] Indiferent de poziția lor de principiu sau de perspectiva axiologică pe care au adoptat-o, mulți dintre filozofii contemporani, români și străini, au făcut dovada unui interes aparte față de actul preferențial, fie că au avut în vedere definirea valorii, fie ordinul ierarhic sau clasificarea valorilor. Vezi, de exemplu, Max Scheler, *Le formalisme en éthique*, Paris, 1955; Mircea Florian, *Scrieri alese*, București, Edit. Academiei, 1968, p. 103.

[29] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 10.

este deci o consecință a exercitării actului de preferință. În același timp, trebuie observat însă că, așa cum existența diferenței și a departajării presupune preferința, tot astfel preferința implică necesar o activitate de selecție. Dar, și în acest caz, rămîne de văzut mai întîi care este și îndeosebi în ce constă adevărul existenței actului de preferință. Cu atît mai mult se cere să ne clarificăm asupra acestei idei cu cît toate celelalte (negarea indiferenței, diferența, selecția etc.) sînt invocate de Lavelle tocmai din și în perspectiva pe care o deschide actul preferențial.

O oarecare rază de lumină poate fi totuși proiectată încă de pe acum, mai ales dacă avem în vedere că, în viziunea filozofului francez, *valoarea* este „inseparabilă unei activități de selecție care, chiar dacă ea nu are sens decît pentru noi, operează distincții între diferitele forme ale realului după gradul lor de afinitate sau de înrudire cu noi" [30].

Cu o anumită aproximație spus, asta vrea să însemne că justa înțelegere a actului de selecție și mai cu seamă a aceluia de preferință obligă să ne reamintim de cel puțin două dintre principalele teze ale ontologiei lui, respectiv teza universalității și aceea a univocității *ființei*, ca și de strînsa, într-un anume sens chiar și indisolubila legătură dintre *ființă* și *valoare* [31].

Înainte de toate, se impune să subliniem însă că, față de aceste necesități, a negării indiferenței, a preferințelor, a actului de selecție etc., subiectul trebuie, prin însăși existența lor, să se smulgă din starea de pasivitate, să se afle într-o continuă competiție cu sine însuși și cu lumea în care se angajează. Pentru că, prin chiar intervenția sa în diferențierea lucrurilor, subiectul în același timp valorizează, apreciază. Astfel, *valoarea* „ar rămîne la starea de posibilitate pură dacă noi refuzăm de a o încarna și de a o pune ca realitate" [32], idee care atestă însăși angajarea noastră în lume și față de lume, față de multitudinea de acțiuni, de evenimente, de lucruri etc.

---

[30] *Ibidem*, vol. I, *ed. cit.*, p. 186.

[31] Chiar dacă de pe alte poziții și într-o altă viziune, nu întotdeauna radical opusă față de aceea specifică gîndirii lavelliene, problema necesității elaborării unei ontologii universale a fost pusă în epocă și de N. Hartmann, sesizînd și dezvoltînd totodată și ideea strînsei legături dintre ontologic și axiologic. Detalii în acest sens, vezi în Al. Boboc, *N. Hartmann și realismul contemporan*, București, Edit. științifică, 1973, p. 48—136.

[32] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. I, *ed. cit.*, p. 40.

Așa se explică, într-o altă ordine de idei, de ce Lavelle situează originalitatea *valorii* în opoziția dintre posibil și real [33]. Privită din perspectiva posibilului, *valoarea* se atestă a fi însăși cerința realizării, a transformării acestei posibilități în realitate, ceea ce nu poate fi înfăptuit decît printr-un susținut efort din partea subiectului, din partea spiritului, prin care el înțelege, în limitele acestui context, „o activitate personală, care, adică, exersîndu-se, face din fiecare ființă o persoană și care fundează deci valoarea acesteia, precum și pe aceea a tuturor operațiilor pe care le efectuează și a tuturor obiectelor de care se interesează" [34].

Totuși, ce înseamnă în viziunea axiologului francez această negare a indiferenței, această angajare față de lumea lucrurilor și a acțiunilor? Mai riguros vorbind, cum trebuie înțeleasă această cerință a realizării, a transformării posibilității în realitate? Sau, ce vrea să ne comunice, și mai ales unde vrea el să ajungă subliniind că *valoarea* „este indiscernabilă activității conștiinței noastre considerată în exercițiul ei pur" [35]?

Succint, la o bună parte din problemele pe care le ridică aceste întrebări se poate răspunde că ele se află la gînditorul neospiritualist într-o strînsă dependență, într-un raport direct proporțional cu intensitatea, cu forța, cu puterea de trăire a subiectului, a eului față de *valoare*.

Am văzut însă ceva mai înainte că spiritul este definit și ca o activitate personală. În consecință, ar trebui ca omul, prin activitatea lui să decidă ceea ce este sau nu *valoare*. S-ar ajunge astfel la ideea lui Protagoras, anume că „omul este măsura tuturor lucrurilor" [36], sau chiar să se considere omul ca *valoare supremă* [37].

Deși subtilă, intervenția lui Lavelle aici nu este totuși anevoie de sesizat. Iată ce scrie el în acest sens: „nu există om (...) care

---

[33] Vezi și Wesley Piersol, *op. cit.*, p. 87—95.

[34] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. I, *ed. cit.*, p. 18.

[35] *Ibidem*, p. 28.

[36] Cf. N. Bagdasar, ș.a., *Antologie filozofică*, vol. I, București, Edit. Minerva, 1974, p. 46.

[37] Nu este lipsit de importanță ca, în această problemă, să fie văzute și punctele de vedere formulate de Lucien Sève, *Marxismul și teoria personalității*, București, Edit. politică, 1974, p. 398—435; Mihai Ralea, *Explicarea omului*, București, Cartea Românească, 1945; Dumitru Ghișe, *Contrapunct*, București, Edit. Minerva, 1972, p. 27—30 și 46—52; Gáll Ernö, *Idealul prometeic*, București, Edit. politică, 1970, p. 260 și urm.; C. I. Gulian, *Antropologie filozofică*, București, Edit. politică, 1972, p. 261—273; Ion Pascadi, *op. cit.*, p. 25.

să se poată lua el însuși (...) ca etalon al tuturor valorilor". Dimpotrivă, „cum propriul valorii este de a emana și de a propaga imprimînd caracterul său la tot ceea ce ea atinge, trebuie să putem să-i recunoaștem prezența în toate manifestările ei", pentru că „valoarea, care pare a avea originea sa în individ, îl depășește", pentru că „ea apare tocmai în momentul în care această depășire începe să se producă, adică atunci cînd individul (...) acceptă a se lăsa judecat prin ea după un criteriu care se aplică tuturor celorlalte ființe la fel de bine ca și lui însuși", de unde și concluzia că *„nu trebuie să se identifice actul care o recunoaște cu un act care o dictează"*, întrucît „valoarea subzistă fără mine" [38].

Dacă *valoarea* subzistă fără mine, fără cine nu poate să subziste, sau ce stă la baza *ei*? *Valoarea*, remarcă Lavelle, „vine din spirit și exprimă totdeauna raportul lucrurilor și spiritului" [39]. Cum spiritul a fost definit ca o activitate personală, specifică individului, înseamnă că *valoarea* provine totuși din mine, din individ. Deci, își are originea în individ, dar subzistă fără individ (!). Ar reieși de aici că își are originea în individ în măsura în care doar acesta, ca spirit, decide ceea ce este sau nu *valoare* [40], în măsura în care conștiința acestuia, „considerată în exercițiul său cel mai pur", de fapt în trăirea sa cea mai pură, face posibilă transformarea *valorii* în act, care este „totdeauna un dincolo" [41]. Un dincolo de dat [42], care, crede el, nu ne satisface niciodată. Ca realitate spirituală, și întrucît *ea* nu se transformă niciodată în dat, *valoarea* este în același timp un dincoace de subiect, de activitatea spiritului, ea însăși unica sursă a *valorii* în concepția axiologului contemporan.

Acest dincoace de mine este tocmai interioritatea mea, universul meu psihic. Prin urmare, justa înțelegere a necesității ruperii indiferenței nu se poate obține fără a fi raportată la această dimensiune a interiorității omului, a trăirilor lui strict individuale. În acest caz, recomandarea ruperii indiferenței nu vizează lumea lucrurilor ca atare, în vederea satisfacerii necesităților con-

---

[38] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. I, *ed. cit.*, p. 220—221.

[39] *Ibidem*, p. 14.

[40] Interesante observații și delimitări critice față de un astfel de mod de a pune și explica originea valorii întîlnim la Tudor Vianu, care își dezvoltă punctul de vedere în *Travaux du IX-e Congres International de Philosophie*, Paris, 1937.

[41] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. I, *ed. cit.*, p. 209.

[42] Vezi și M. Florian, *Metafizica și arta*, București, Casa Școalelor, 1945.

crete ale individului concret, ci, prin angajarea individului, liber consimțită, de fapt prin trăirile lui, prin acea cerință a realizării, ea însăși o cerință a interiorității, precizează Lavelle, se urmărește descoperirea și intrarea în participație cu absolutul existent și în lumea lucrurilor și a fenomenelor. Așa încît, în cele din urmă, *valoarea* apare la axiologul francez ca fiind „descoperirea absolutului din fiecare lucru sau a absolutului în fiecare punct". Cum el identifică „absolutul valorii cu spiritul în act" [43], iar acesta din urmă fiind în întregime și pretutindeni prezent, cu necesitate va fi deci prezent și în om, însă sub o formă manifestată, adică doar ca un aspect relativ.

Acum ne putem explica ușor de ce „nu există om (...) care să se poată lua el însuși (...) ca etalon al tuturor valorilor", abia acum, de asemenea, reușim să înțelegem pentru care motiv Lavelle subliniază că „nu trebuie să se identifice actul care recunoaște valoarea ca un act care o dictează".

Ideea că *valoarea* vine din spirit, că numai acesta poate să o confirme și să o justifice, denotă că, pe de o parte, nu omul, ci spiritul absolut este măsura tuturor lucrurilor. El „este unica valoare, valoare vie și totdeauna în act : este arbitrul și sursa tuturor valorilor. Este în orice lucru semnificația sa și rațiunea sa de a fi : se poate defini ca punerea neîncetată în joc a activității noastre creatoare atît cît aceasta trebuie să producă înțelesul acestei semnificații și ființa acestei rațiuni de a fi" [44]. Pe de altă parte, rezultă că însăși definirea spiritului ca activitate personală, pe care Lavelle o raportează la orizontul fiecărui individ, nu este străină de orice legătură cu spiritul absolut și omniprezent, acesta din urmă existînd ca posibilitate în tot ce există.

Față de această lume multiplă a posibilităților se recomandă deci ca subiectul axiologic să se smulgă din starea de inerție, de pasivitate și indiferență. Prin transformarea lor în realitate, în act, înseamnă că pe plan axiologic individul își satisface cerințele interioare ale universului lui psihic, spiritual, înseamnă că ființele particulare au ajuns să-și asume *valoarea,* să o transforme, să o actualizeze în experiența lumii [45], devenind astfel și implicit libere.

Este evident acum sensul pe care Lavelle încearcă să-l imprime ideii că *valoarea* își are originea în individ, dar subzistă

[43] Louis Lavelle, *Traité des valeurs,* vol. I, *ed. cit.,* p. 266.
[44] *Ibidem,* p. 265.
[45] Cf. *Ibidem,* p. 254.

fără individ, fără subiect. *Valoarea* își are originea în individ în măsura în care doar el este acela care o transformă în act, el este acela care, asumîndu-și-o, o actualizează în experiența lumii. Subzistă însă fără el în măsura în care *valoarea* este teoretizată ca o pură posibilitate. Înainte de a fi transformată în act, *valorii* trebuie deci să i se depisteze existența *ei* ca posibilitate.

În ceea ce privește această experiență a lumii, desigur că în viziunea gînditorului francez ea nu este un „corp străin", cum dealtfel am mai subliniat și în celelalte capitole. În esență, interpretarea ei nu distonează față de ceea ce îi este specific filozofiei lui, adică față de idealism, indiferent de forma și nuanța pe care acesta le îmbracă.

Axiologul neospiritualist vorbește, într-adevăr, de necesitatea experienței în înțelegerea și explicarea valorii. Dar, pe lîngă faptul că o rupe de procesul practicii social-istorice, experiența la el se confirmă a fi nu totalitatea fenomenelor cunoscute spiritului [46], ci un ansamblu de cunoștințe asupra spiritului absolut prezent în întregime în lume. De aceea, experiența se prezintă în concepția lui mai curînd ca un fel de revelație, ca un act de credință, și nu de realizare a unor cunoștințe și deprinderi reale.

Gînditorul francez nu neagă existența unei experiențe concrete, obiective. El neagă funcționalitatea acesteia în înțelegerea *valorii,* întrucît *valoarea* nu poate fi decît obiectul unei experiențe spirituale, deosebită, calitativ superioară experienței concrete.

Valoarea, cum am văzut, este mult întîi posibilitate. Realizarea acestei posibilități înseamnă transformarea *ei* în act. Odată ce s-a realizat, acest act nu se poate limita doar la simpla lui manifestare, ci, susține Lavelle, trebuie să se și încarneze, să se și stabilească într-o experiență. Iar această experiență, la el, este tocmai experiența spirituală. A dobîndi o astfel de experiență „înseamnă a face un *act de credință,* așa încît afirmația valorii în măsura în care este afirmația absolutului este totodată o afirmație religioasă" [47].

Acest mod de a concepe experiența este poate unul dintre motivele principale, dacă nu unicul, care îl determină pe axiologul contemporan să gîndească că *valoarea* nu poate fi obiect de cunoaștere, nici senzorială, nici rațională. Din punctul lui de vedere neo-

[46] Cf. *Petit Larousse,* Paris, 1967, p. 414.
[47] Louis Lavelle, *Traité des valeurs,* vol. II, *ed. cit.,* p 468. Vezi și Raymond Polin, *La création des valeurs,* în *Encyclopédie Française,* vol. XIX, Paris, 1957 ; Wesley Piersol, *op. cit.,* p. 36—37.

spiritualist, *valoarea* „nu este cîtuși de puțin un obiect pe care inteligența să-l poată contempla“ [48]. La nivelul lumii valorilor esențialul este nu de a cunoaște, „ci de *a simți* și de *a dori*, de *a estima* și de *a voi,* ceea ce aparține intimității pure, care este invizibilă și nu poate să fie separată de sentimentul ce o aprehendează sau de actul care o realizează“ [49].

Esențialul este nu de a cunoaște, pentru că *valoarea* nu este obiect ; *ea* nu este un fapt sau un dat al lumii. În raport cu spiritul, care este „un absolut dincolo de care este imposibil de a urca“ [50], acestea sînt limitate, relative, continuu supuse distrugerii. În timp ce lucrurile, faptele și datele lumii, sînt pasagere, pieritoare [51], *valoarea* este unitară, eternă, indestructibilă, militantă, în sensul că „ea depinde totdeauna de inițiativa unei voințe particulare și se caracterizează pentru individ prin constanță și curaj“ [52]. *Valoarea,* conchide filozoful francez, stă și de aceea nu poate fi găsită decît în sufletul omului, ceea ce nu înseamnă totuși că *ea* ar putea fi redusă doar la mișcarea acestui suflet. Pentru că, observă axiologul contemporan, acestei mișcări trebuie să-i corespundă ceva, trebuie, cu alte cuvinte, ca *ea* să dobîndească o sancțiune din exterior, iar acest exterior, după cît se pare, este tocmai lumea lucrurilor și a fenomenelor [53], acea condiție necesară care face posibilă desăvîrșirea *valorii.*

Dealtfel, în nici un caz el nu neagă existența lumii lucrurilor și a fenomenelor, cu atît mai mult Lavelle nu neagă posibilitatea cunoașterii ei. S-ar putea chiar spune că, spre deosebire de toate acele cazuri care manifestă dispreț și indiferență față de lumea înconjurătoare, el încearcă să adopte un punct de vedere oarecum diferit, în sensul că existența lumii este revendicată ca o necesitate a realizării *valorii,* necesitate în afara căreia *valoarea* ar rămîne o pură posibilitate, lipsită deci de șanse reale de incarnare. Potrivit concepției lui filozofice, remarcă Wesley Piersol, „valoarea rămîne oarecum ireală atît timp cît ea nu vine să se incarneze prin acțiune în lucru“, iar dacă sub pretextul păstrării purității *ei* i se refuză necesitatea „de a o realiza, de a o materializa“, atunci *valoarea* „rămîne în mod unic «o idee, o dorință sau o speranță», în toate cazurile, o simplă aspirație a conștiinței“, de unde și realismul concluziei că „fără valoare, lucrul ar rămîne indiferent“, iar „valoarea, în afara lumii, ar rămîne o abstracție goală“ [54].

Uneori, este adevărat, Lavelle încearcă să acrediteze și teza că, cel puțin ca posibilitate, *valoarea* ar preexista totuși lumii. Dar, chiar și în această situație, fapt care se și cuvine să fie apreciat, el nu renunță însă la ideea că actualizarea valorii depinde nu numai de atitudinea subiectului, ci și de prezența lumii lucrurilor și a fenomenelor, a relativului, revendicat de *valoare* drept una din condițiile împlinirii *ei, valoarea* fiind desigur reținută aici în accepția și în spiritul filozofiei neospiritualiste promovate de acest gînditor.

În această ordine de idei, totodată, este necesar să observăm și să subliniem că în concepția lui Lavelle prezența și acceptarea posibilității cunoașterii își are indiscutabil specificul și subtilitățile ei. Nu încape nici un fel de îndoială că el acceptă teza posibilității cunoașterii lumii, că lumea lucrurilor, a faptelor și a datelor poate și trebuie să fie cunoscută. Prin funcția ei intelectuală, conștiința omului se raportează cu necesitate la un obiect prezent și la prezența unui obiect. Intelectul, apreciază el unilateral și deci discutabil, este singurul în măsură să facă posibilă cunoașterea obiectelor, adică detectarea „raporturilor și a proprietăților lor“ [55].

Există părerea că, prin modul în care pune și explică problema cunoașterii, filozoful contemporan ar reuși chiar să se detașeze pozitiv de concepția specifică naturaliștilor și materialiștilor. Spre deosebire de aceștia, care invocă drept principal în actul cunoașterii percepția grosolană, Lavelle, dimpotrivă, reușește să înțeleagă și să sublinieze importanța deosebită care revine în procesul cunoașterii ideilor și intuițiilor esențiale.

O astfel de judecată apreciativă este însă inexactă [56], atît în ceea ce privește punctul de vedere gnoseologic formulat de naturaliști și materialiști, analizat global, fără discernămînt, cît și în cazul particular al gînditorului neospiritualist contemporan.

---

[48] Louis Lavelle, *Traité des valeurs,* vol. I, *ed. cit.,* p. 729.
[49] *Ibidem,* p. 189.
[50] *Idem, Traité des valeurs,* vol. II, *ed. cit.,* p. 455.
[51] Cf. *Idem, Les puissances du moi, ed. cit.,* p. 21.
[52] Wesley Piersol, *op. cit.,* p. 104.
[53] Vezi Louis Lavelle, *Introduction à l'ontologie, ed. cit.,* p. 105 ; *Idem, Manuel de méthodologie dialectique, ed. cit.,* p. 39 și 135.

[54] Wesley Piersol, *op. cit.,* p. 85.
[55] *Ibidem, p. 17.*
[56] Vezi Petre Comarnescu, *Louis Lavelle și dialectica participării,* în „Revista fundațiilor“, nr. 5, 1938, București, Imprimeria națională, p. 6.

Mai puțin tranșat, dar incomparabil mai aproape de intimitatea concepției pe care o discutăm, Jean Lacroix formulează ideea, nu lipsită de interes, să se vadă și să se analizeze riguros care este sensul termenului de credință și îndeosebi ce legătură există între acesta și actul cunoașterii [57], întrucît reflecțiile lui Lavelle nu întotdeauna sînt suficient de explicite și în același chip argumentate, ele oscilînd cînd în direcția idealismului, cînd în aceea caracteristică orientărilor oricum mai apropiate de știință și de faptele reale de viață.

Prefațîndu-i lucrarea *Manuel de méthodologie dialectique*, „considerat ca testamentul filozofic" [58] al gînditorului contemporan, Gisèle Brelet remarca, de pildă, că în viziunea acestuia „propriul cunoașterii este de a clarifica datul" și în nici un caz „de a-l suprima" [59], poziție valoroasă care merită fără îndoială să fie reținută și apreciată, mai cu seamă dacă avem în vedere și ideea că „nu există act de cunoaștere care să nu pretindă să fie cunoașterea vreunui lucru" [60].

Respingînd agnosticismul, adoptînd implicit o atitudine optimistă, el își exprimă convingerea că „rolul inteligenței este fără îndoială acela de a mă pune în comunicare cu o lume pe care nu eu am creat-o", că specific inteligenței îi este „o ambiție infinită", tocmai pentru că „ea tinde totdeauna să învingă limitele actuale ale cunoașterii". Din acest motiv, conchide Lavelle, „efortul inteligenței este în mod natural întors (orientat — *n. ns.*) către noneu" [61], adică către universul înconjurător.

Această întoarcere a omului cu fața spre universul înconjurător nu este văzută și explicată însă din perspectiva necesităților lui reale de viață materială, iar efortul inteligenței umane nu ar fi determinat decît doar de pura și simpla curiozitate de care poate fi în stare această ființă finită, limitată și imperfectă. Ceea ce numește filozoful francez „apetitul de a cunoaște" al omului, respectîndu-i gîndul și principiile, fără îndoială că nu poate să reziste unui examen atent și minuțios, fie pentru că el limitează această curiozitate sau poftă de cunoaștere numai la dorință, deci la un factor

[57] Vezi J. Lacroix, *Panorama de la philosophie française contemporaine, ed. cit.*, cap. *Un philosophe du consentement : L. Lavelle.*

[58] Gisèle Brelet, *Prefață, în* Louis Lavelle, *Manuel de méthodologie dialectique, ed. cit.*, p. V.

[59] *Ibidem*, p. XII.

[60] Louis Lavelle, *Manuel de méthodologie dialectique, ed. cit.*, p. 135.

[61] *Idem, Les puissances du moi, ed. cit.*, p. 43.

exclusiv subiectiv, fie că reduce și acceptă posibilitatea cunoașterii doar „asupra ființei realizate, adică asupra trecutului", deși nu ezită să precizeze că „viața este orientată spre viitor", spre realizarea ființei, ceea ce, în ciuda părerii lui, nu exclude necesitatea cunoașterii căilor și modalităților reale care înlesnesc și fac posibilă atingerea unui astfel de scop [62].

Nu de puține ori, indiferent de ansamblul de probleme asupra cărora se oprește, Lavelle își face cunoscută intenția de a depăși orientările filozofice tradiționale, respectiv idealismul, realismul [63] și materialismul, convins fiind că perspectiva din care el se angajează ar fi singura viabilă și în măsură să evite prejudecățile, antinomiile și înfundăturile pe care complexitatea problematicii filozofice le pot scoate în fața reflecției umane. Și în cazul concepției lui, distanța dintre intenție și faptă, dintre ceea ce își propune și ceea ce realizează rămîne însă apreciabilă, cu toate că soluțiile pe care el le propune sînt puternic marcate cînd de idealism, cînd sînt susceptibile de unele nuanțări materialiste.

Voit sau nu, uneori contradictoriu, în alte situații extrem de riguros în judecățile lui, adevărul este că acest gînditor pedalează fie într-o direcție (idealismul), fie în alta (materialismul), dar niciodată tranșant împotriva principiilor de bază ale filozofiei idealiste.

Dealtfel, atunci cînd este necesar, cînd se impune realizarea acordului de principii, soluțiile lui realiste, obiective și juste sînt vizibil și neîntîrziat convertite în direcția idealismului și a religiei.

Așa se face că, și în domeniul gnoseologiei, dincolo de aspectele evident pozitive, el ajunge să susțină că „orice act de cunoaștere (...) este o invenție care se adaugă la ceea ce noi știm" [64].

Cunoașterea nu este desigur un scop în sine. Din necesități reale, obiective, ea se perfecționează și se dezvoltă continuu, la fondul de cunoștințe existent adăugîndu-se permanent altele, mai bogate în conținut și mai apropiate de notele esențiale și definitorii ale obiectului cunoscut.

Există însă suficiente motive care ne fac să credem că opinia lui Lavelle este totuși alta, opusă chiar. Și nu numai pentru că el

[62] Cf. *Ibidem*, p. 55 ; vezi și J. École, *op. cit.*, p. 45—46.

[63] Atît în ceea ce privește specificul idealismului și realismului, cît și poziția de principiu a gînditorului francez față de aceste orientări filozofice, nu este lipsit de interes să fie consultate și articolele *Le néo-réalisme en Angleterre : Alexander* și *Le réalisme de Whitehead*, publicate în Louis Lavelle, *Panorama des doctrines philosophiques*, Paris, P.U.F., 1967, p. 129—149.

[64] Louis Lavelle, *Manuel de méthodologie dialectique, ed. cit.*, p. 123.

nu întotdeauna realizează distincția clară dintre obiect și imaginea pe care ne-o formăm asupra acestui obiect, dar se pare că „ceea ce noi știm" nu este în concepția lui în afara oricărei legături cu actul revelației, cum dealtfel, constrîns de text [65], Petre Comarnescu se vede și el nevoit în cele din urmă să observe și să sublinieze prezența și importanța pe care acest gînditor o acordă tezei revelației, invocată drept principal punct de plecare în explicarea cunoașterii [66].

Apoi, este greu de crezut și de acceptat că termenul de invenție despre care ne vorbește filozoful francez ar putea fi eventual interpretat ca o încercare contemporană de continuare a tentativei kantiene de explicare a mecanismului cunoașterii. O anumită apropiere este totuși posibilă, dar într-un alt sens, acela specific idealismului subiectiv în general, anume de a vedea și de a recunoaște în activitatea subiectului capacitatea de a inventa sau de a adăuga ceva obiectului cunoscut.

În lucrările lui Lavelle, într-adevăr, există și fragmente care impun alte interpretări, poate chiar opuse, cum este, de exemplu, cazul raportului dintre obiect și percepție, în legătură cu care el arată că „dincolo de percepție există obiectul percepției", că „percepția nu coincide niciodată cu el", adică cu obiectul. Abil și subtil mînuite, astfel de idei fără îndoială că derutează, uneori lăsînd chiar impresia că sînt rezultatul unor convingeri incontestabil materialiste.

Deși recunoaște existența lucrului și însăși posibilitatea de a fi cunoscut, nu trebuie pierdut însă din vedere că acest gînditor spiritualist contestă obiectivitatea și deci materialitatea lui. De pe această poziție, el își și exprimă convingerea că adevărata cunoaștere nu este aceea a lucrului, ci „a ideii, în care se pare că gîndirea obiectivează propria ei operație", văzută și considerată în același timp drept „idealul cunoașterii" [67].

Este deci limpede că Lavelle distinge între cunoașterea lucrurilor și fenomenelor și cunoașterea *ființei*, între ceea ce numește el experiență exterioară și experiență interioară [68]. La esență, la

[65] *Idem, De l'acte, ed. cit.*, p. 495.

[66] Cf. Petre Comarnescu, *op. cit.*, p. 25. Amănunte atît în legătură cu problema cunoașterii, cît și în ceea ce privește raportul dintre cunoaștere și *ființă*, sau dintre cunoaștere și revelație, vezi în Louis Lavelle, *Science-Esthétique-Métaphysique, Chroniques philosopiques*, Paris, Éditions Albin Michel, 1967, p. 218—246 ; J. École, *op. cit.*, p. 31

[67] Louis Lavelle, *Manuel de méthodologie dialectique, ed. cit.*, p. 169.

[68] Vezi J. École, *op. cit.*, p. 38—39.

cunoașterea *ființei*, nu se poate ajunge decît prin autocunoaștere, pe calea cunoașterii de sine sau prin cunoașterea ființei noastre, a eului nostru.

Rezultă atunci că, spre deosebire de această cunoaștere a universului nostru spiritual, apreciată de el singura perfectă și eficientă, cunoașterea lumii lucrurilor, a faptelor și a datelor ei materiale, este o cunoaștere imperfectă, superficială și ineficace. De altfel, deși explicațiile și formulările lui păstrează un caracter confuz, uneori vizibil contradictorii, excluzînd ca atare posibilitatea unei judecăți unice și unitare, se pare totuși că în ultimă instanță însăși această lume a datelor, a faptelor, a lucrurilor în genere nu este în filozofia gînditorului contemporan decît doar lumea fenomenală, aparentă, neesențială. Este ceea ce întîlnim în concepția lui sub numele de realitate, care, în esență, se deosebește de existență.

Iar o existență cu adevărat reală nu poate fi „decît acolo unde sesizăm o interioritate, o inițiativă, un principiu de acțiune eficace", fapt care îi și permite concluzia că „nu există altă existență decît aceea a ideii sau a idealului, care dau fenomenului o semnificație fără de care nu ar rămîne din el decît un decor, care nu încetează de a-l transforma, care găsește în el un mijloc de a se exprima și care comandă pînă la gestul pe care îl fac de a mișca degetul mic" [69].

Delimitînd, observăm deci că existența este inițiativă, acțiune. Este năzuință spre ideal, este tocmai ceea ce dă semnificație realității, adică de a fi mijlocul prin care se exprimă, se manifestă existența, ideea, de fapt esența. Cum în concepția axiologului francez spiritul este *valoare*, iar *valoarea* este și *ea* de ordinul esenței, rezultă că *valoarea* este ideală. „Valoarea — subliniază Lavelle — este prin definiție dincolo de real, iar dacă ea este prezentă în real, este dincolo de ceea ce realul însuși descoperă observației. Aceasta este rațiunea pentru care se consideră valoarea ca un ideal" [70]. Fiind ideală, semnificația *ei* ontologică nu poate

[69] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 463.

[70] *Idem, Manuel de méthodologie dialectique, ed. cit.*, p. 170. În problema idealului, ca și în aceea dintre ideal și valoare, observații interesante dezvoltă Petre Andrei în lucrarea *Filozofia valorii*. București, Edit. Fundațiilor, 1945, partea a II-a, capit. II. Pentru o tratare marxistă a acelorași probleme, a idealului și a raportului dintre ideal și valoare, vezi și Ion Pascadi, *Dinamica stadială a funcționării valorilor — Principii metodologice, în vol. colectiv Civilizația socialistă și valorile ei*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1975, p. 52—55.

fi totuși detectată prin raportarea la obiect, la dat, la realitatea fenomenală. La el, ideea semnificației ontologice a *valorii* este inseparabilă *ființei*, întrucît doar *ființa* este aceea care o fundează. Identitatea dintre spirit și *ființă* implică în același timp concluzia că ființa însăși este o *valoare* ; și nu oarecare, ci *valoare* supremă, absolută și fundamentală.

Dincolo de această curioasă logică, anume că esența se fundează ca esență, deci *valoarea* se fundează *ea* însăși ca *valoare*, reținem că spiritul, identic la gînditorul contemporan cu *ființa* sau *valoarea* supremă, nu poate să rămînă ceea ce este decît dacă nu „se confundă niciodată cu nici una dintre formele lui de manifestare“ [71], adică cu lucrurile și fenomenele lumii înconjurătoare. Această distincție necesară este însă împinsă pînă la opoziție radicală. Așa încît, raportul de opoziție dintre *valoare* și realitate îmbracă forma opoziției dintre esență și aparență, ceea ce, aici și în felul acesta, este complet fals.

În plus, Lavelle vrea să ne convingă și de faptul că, pe plan axiologic, la esență, deci la *valoare*, nu se poate în nici un caz ajunge pe calea rațiunii, a cunoașterii raționale. În viziunea lui, *valoarea* „nu poate niciodată să fie transformată în cunoaștere : ea nu apare decît acolo unde persoana se angajează în sine, acolo unde ea simte, acolo unde ea vrea“ [72], ceea ce înseamnă că, în axiologie, rolul de prim ordin revine nu intelectului, ci sensibilității și voinței.

Este adevărat că el nu merge atît de departe încît să ajungă la o posibilă izolare metafizică, în sens metodologic, a facultăților intelectuale de cele psihice. Deși îi este extrem de familiar riscul de a se contrazice, în cazul de față ar fi totuși o prea evidentă și supărătoare contradicție. Fie numai și din acest motiv, filozoful francez își precizează punctul de vedere subliniind că intelectul și voința se află într-o legătură indestructibilă, că ele, împreună, alcătuiesc ceea ce numește el unitatea indivizibilă a conștiinței noastre [73].

Chiar indivizibile fiind, aceste două mari funcții ale conștiinței se înscriu însă la Lavelle în sfere de interes diferite. În timp ce activitatea intelectuală presupune cu necesitate prezența obiec-

[71] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 458.
[72] *Idem, Traité des valeurs*, vol. I, *ed. cit.*, p. 26.
[73] Cf. *Idem, Introduction à l'ontologie, ed. cit.*, p. VIII.

tului, funcției volitive a conștiinței îi este specifică doar tendința „spre un obiect absent“ [74].

Limitat și întrucîtva echivoc, axiologul contemporan remarcă totuși necesitatea ca asupra sensibilității și voinței să se proiecteze raza de lumină a inteligenței. Nu putem și nu trebuie să uităm însă că în concepția lui inteligența nu este decît „fiica ființei ; ea imită forța ei productivă ; ea dezvăluie sistematic multiplicitatea din formele sale“ [75] de manifestare.

Coroborate cu teza identității dintre *ființă* și spiritul absolut, toate acestea ne ajută să înțelegem că, de fapt, spiritul absolut este marele absent. Astfel încît, cunoscut și sub denumirea de „Solitarul infinit, perfectul Separat, eternul Absent“, atunci „cînd atenția devine mai lucidă și mai pătrunzătoare și bunăvoința mai pură și mai încrezătoare, acest Solitar umple propria noastră singurătate, acest Separat ne scapă de despărțirea noastră, în acest Absent găsim prezența absolută în noi înșine și în lume“ [76]. Prin el și către el, către acest „Absent“, este solicitată să tindă voința omului. Prin funcția ei volitivă, conștiința umană nu trebuie deci de a înceta să tindă, să se orienteze continuu către această *valoare supremă*, care nu este, în viziunea lui Lavelle, „un absolut static, un lucru în sine misterios și transcendent experienței, ci actul care o constituie“ [77], adică spiritul însuși, absolut și universal, definit de el ca pură și neîntreruptă activitate.

Ca activitate, spiritul fundează tot ceea ce există. El este propria sa rațiune de a fi, propriul său obiect, cauză a lui însuși și a tot ce există. El este la fel de prezent în noi, ca și în lucruri. Ca absolut, spiritul este „perfecta interioritate pe care toate valorile încearcă să o regăsească și, pentru a spune astfel, să o folosească în diferitele domenii ale activității noastre“ [78].

În raport cu spiritul noi sîntem însă limitați, chiar separați de el. Separați prin existența corpului și a lumii în care trăim. S-ar părea totuși că această separare nu este decît aparentă, cel puțin din două motive : pe de o parte, întrucît spiritul este în întregime și pretutindeni prezent ; iar pe de altă parte, deoarece corpul nostru, lucrurile și fenomenele lumii, într-un cuvînt materialitatea,

[74] *Idem, Les puissances du moi, ed. cit.*, p. 8.
[75] *Idem, De l'être, ed. cit.*, p. 42.
[76] *Idem, Le mal et la souffrance, ed. cit.*, p. 25.
[77] *Idem, Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 457.
[78] *Ibidem*, p. 469.

chiar aparentă fiind, este și ea o expresie a activității spiritului. Diversitatea existenței lumii materiale este identică deci cu diversitatea modurilor de exprimare, de manifestare ale spiritului absolut.

În cazul cînd această separare a noastră de spiritul absolut și universal este reală, implicit rezultă atunci că teza univocității devine un nonsens [79]. După cum un nonsens ar deveni și încercarea lui Lavelle de a se ridica împotriva ascetismului religios față de lumea lucrurilor și a fenomenelor.

Această idee a separării ar mai putea fi interpretată și într-un alt mod, acela că există realmente în sensul distincției de la perfecțiune la imperfecțiune. Mai ales dacă avem în vedere remarca gînditorului neospiritualist, respectiv că îi este propriul omului continua încercare de a învinge această separare, tendința de a se autodepăși tocmai pentru a se putea realiza el însuși ca om.

Se pune însă o dublă întrebare : cum rămîne atunci cu prezența în întregime și pretutindeni a spiritului, ca perfecțiune univocă și universală ? Aceasta pe de o parte. Pe de altă parte, presupunînd prin absurd că teza univocității spiritului ar putea fi admisă, cum mai poate fi explicat actul creației divine ? Pentru că, fiind perfect în tot ceea ce face, spiritul perfect va trebui să fie și în actul creației, și în rezultatele acesteia [80]. Modurile lui de manifestare, rezultate ale creației (lucruri, fenomene, evenimente, corpul omului etc.), am văzut însă că nu sînt perfecte. Atunci, imperfect va fi și actul creației, și cel ce creează, adică spiritul. Așa încît imperfecțiunea spiritului anulează posibilitatea interpretării separării ca distincție de la perfecțiune la imperfecțiune.

Precizările de față ne ajută să înțelegem că această separare pare a fi mai mult aparentă decît reală. Reală nu poate fi din motivele arătate mai înainte. Aparentă da, întrucît axiologul francez invocă necesitatea spiritualizării în întregime a corporalului, a obiectului, a lucrurilor și fenomenelor. „Obiectul — scrie el în acest sens — este instrumentul său (al conștiinței — *n. ns.*) și nu scopul

[79] În acest sens, vezi și compară și J. Benrubi, *Le sources et les courants de la philosophie contemporaine en France*, Paris, 1933, vol. I, p 495—499 ; P. Comarnescu, *op. cit.*, p. 9.

[80] Față de punctul de vedere formulat de Lavelle în problema raportului dintre creator și creat, observații interesante și analize nuanțate realizează Jean École, *op. cit.*, p. 118—127. Comparativ, vezi și Truc Gonzague, *op. cit.*, p. 165.

său : subordonîndu-i-se lui, ea se materializează. Subordonîndu-l ei, ea îl spiritualizează. Ea îi dă un sens care prin el însuși nu-l avea“ [81].

Ceea ce nu este spiritual și spiritualizat este limitat și imperfect. Lucrurile și fenomenele, chiar corpul nostru, sînt limitate, imperfecte, relative. Deci nu sînt nici spirituale, nici spiritualizate. Dar pot și trebuie să fie spiritualizate, întrucît numai astfel își dobîndesc sensul și semnificația lor. Cum însă ? Rupînd cu egoismul, cu indiferența, chiar cu prețul unei continue și cumplite suferinți ; prin selectarea și purificarea dorințelor, prin mobilizarea și orientarea voinței către *esența* autentică a lumii. Aceste „realizări“ nu sînt ușor de înfăptuit. Din acest motiv se pare, Lavelle invocă ideea că „suferința poate fi integrată ca un element constitutiv al valorii“ [82].

Altfel spus, el nu detașează, nu separă iremediabil și absolut spiritualul de corporal. Acesta din urmă însă este înțeles nu drept cauză, ci condiție, mijlocul necesar emancipării spirituale (în sensul filozofiei lui) a omului. De aceea, s-ar putea spune că viața omului apare ca o pauză, ca un moment de răgaz necesar pregătirii pentru o viață etern fericită, lipsită de griji și de spaima insecurității. Omului, eului lui, i se rezervă aici capacitatea de inițiativă, de opțiune. În cazul cînd el se angajează pe o astfel de cale, cu necesitate trebuie să-și subordoneze corpul, lucrurile, materialitatea, atingerii acestui scop ; trebuie să le transfigureze, să le spiritualizeze, să le confere deci sensul pe care îl presupune realizarea scopului. „Spiritul — precizează filozoful francez — este acela care caută semnificația și nu există semnificație decît pentru el. Este deci activitate semnificativă și semnificația tuturor lucrurilor. Ca urmare, noi spunem că semnificația lumii și a vieții constă în raportul lor cu spiritul sau cu conștiința. Astfel, a căuta sensul lumii și al vieții, sau al unui lucru oarecare, înseamnă a le spiritualiza“, înseamnă adică „a le face condițiile sau expresiile vieții spiritului“ și nu „a le transfigura în lucruri spirituale“ [83], cum s-ar putea crede într-o interpretare globală și exclusivistă. În felul acesta, își formulează Lavelle convingerea, indiscutabil realistă în acest context, omul se află deja pe drumul realizării lui ca ființă autentică, consecință a propriei lui depășiri, rezultat al înțelegerii emancipării lui spirituale, al necesității de a ieși de sub tutela lumii lucrurilor și fenomenelor.

[81] Louis Lavelle, *Les puissances du moi*, *ed. cit.*, p. 8.

[82] *Idem*, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 454.

[83] *Idem*, *Manuel de méthodologie dialectique*, *ed. cit.*, p. 124.

În aceste condiții, teza separării omului de spiritul absolut nu mai poate fi privită ca reală. În concepția gînditorului contemporan, ea își păstrează mai degrabă calitatea de pretext pentru a putea invoca „necesitatea" datorită căreia, spre binele lui, omul trebuie să caute spiritul absolut, să intre cu acesta într-o comunitate de viață spirituală. Așa se și explică, credem, motivul pentru care el accentuează pe ideea că „lumea este (...) voită" doar „atît cît este vehiculul valorii" [84], deci mijlocul prin care spiritul absolut, ca *valoare supremă*, își face „simțită" prezența.

Omul poate opta însă și pentru o altă soluție de viață. Dar atunci, oricare ar fi ea, omul riscă să rămînă izolat în lumea lucrurilor și a fenomenelor, nesemnificativă, fără sens autentic pentru viața lui. Ar însemna să accepte separarea de spiritul absolut, unica lui sursă de căldură și de liniște sufletească. Ar însemna să renunțe la propria lui libertate, să se transforme el însuși într-un lucru fără sens, fără esență ; să devină chiar un obstacol în calea realizării libertății celorlalți oameni.

Realizarea acestei unități cu spiritul absolut, apreciază Lavelle, este deci nu numai necesară, dar ea presupune în același timp și existența pentru om a unui anume tip de viață, respectiv viața spirituală, tocmai pentru că numai în ea „avem totdeauna de-a face cu un dialog interior între propriul nostru eu individual și acest spirit la care participăm, care este același în noi și în ceilalți" [85].

Prezența spiritului în noi toți denotă nu numai universalitatea lui, dar și strînsa legătură dintre el și conștiința noastră [86]. În acest raport, spiritul îi apare filozofului francez ca unitate dintre sursa și scopul spre care tinde conștiința omului. Între aceste extremități (spiritul ca sursă și scop), dacă ne putem exprima astfel, se constituie ceea ce el numește valoare particulară. Constituirea unei atare valori confirmă participarea conștiinței noastre la spiritul absolut, deci la *valoarea* absolută, eternă, infinită etc.

---

[84] *Idem, Traité des valeurs*, vol. I, *ed. cit.*, p. 265.

[85] *Idem, Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 452.

[86] În formula spiritualitate, conștiință, personalitate, J. École reușește să dezvolte interesante observații pe marginea raportului dintre *în sine, prin sine* și *pentru sine*. În acest sens, rețin atenția în special atît apropierile pe care le încearcă exegetul francez între ceea ce Lavelle numește *conștiință de sine*, iar Aristotel *gîndirea gîndirii*, cît și detașarea filozofului neospiritualist de exclusivismul soluției sartriene în problema relației dintre *în sine* și *pentru sine*. Vezi Jean École, *op. cit.*, p. 83—85.

În viziunea axiologului contemporan, realizarea actului participației echivalează prin urmare cu constituirea valorii particulare. De aici concluzia că valorile, chiar pluralitatea lor, trebuie înțelese și explicate în funcție de împrejurările, de condițiile în care se înfăptuiește participația. Iar aceasta, după convingerea noastră, este la el tocmai credința, trăirea în numele acestei *valori supreme*, origine fecundă și inepuizabilă a tuturor celorlalte valori [87].

Explicarea genezei *valorii* și a valorilor, cu atît mai mult explicarea esenței lor ca esențe, presupune deci raportarea la participație, la modul în care se conturează actul credinței, întrucît el însuși depinde în exclusivitate de gradul de purificare al conștiinței. Ceea ce vrea să însemne că omul, pentru a putea depista prezența ființei ca sursă a tot ce există, trebuie ca în prealabil să se elibereze de orice interes material, să accepte ideea sacrificiului, să renunțe la orice posesiune, să depășească tot ceea ce este dat [88].

Ceva mai mult, potrivit convingerilor lui Lavelle rezultă că tentativele celor două principale funcții ale conștiinței, intelectuală și volitivă, ele însele depind de activitatea spiritului sau de spiritul ca activitate pură. Spiritul fiind activitate pură și în același timp prezent în întregime pretutindeni, pură va trebui deci să fie și activitatea conștiinței noastre. Numai așa se va putea realiza un dialog etern între conștiința omului, îndeosebi prin funcția ei volitivă, și spiritul absolut. Posibilitatea eternității dialogului, de fapt a credinței active, se explică nu numai prin eternitatea spiritului, ci și prin aceea că, fiind un absolut viu, în continuă acțiune, el „recreează lumea în fiecare moment" [89].

În felul acesta, totul fiind asigurat și garantat de spiritul însuși, actualizarea *valorii*, recunoașterea *ei* de fapt, rămîne de resortul conștiinței, depinde de „competența" acesteia, ea fiind deci singura mereu în măsură să decidă ceea ce este sau nu *valoare* autentică.

---

[87] Nu fără temei, T. Gonzague apreciază că Lavelle își face din teoria participației baza filozofiei lui. Vezi T. Gonzague, *op. cit.*, p. 156—170.

[88] Într-un ciclu de lecții prezentat pe marginea categoriei de ființă *(Sept leçons sur l'être*, Paris, Téqui, 1934, *Cours et documents de philosophie)*, J. Maritain manifesta și el un punct de vedere asemănător, subliniind necesitatea realizării unei purificări intelectuale, totodată susținînd însă eronat că aceasta ar fi singura modalitate prin care noi putem să auzim și să ascultăm murmurul lucrurilor. În acest sens, vezi și J. École, *op. cit.*, p. 33.

[89] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 464.

Într-un anume sens, axiologul francez ajunge chiar să identifice *valoarea* cu conștiința. Ține totuși să precizeze că ea, conștiința, „aparține individului". Ca atare, în raport cu spiritul, cu *valoarea* deci, conștiința este „un fapt". Ca orice fapt sau dat al lumii, conștiința este prin urmare limitată, relativă, imperfectă și continuu supusă distrugerii. Dar conștiința este a omului, și omul este la el, cum am văzut, singura ființă care nu se poate realiza decît depășindu-se. Necesitatea realizării izvorăște din chiar condiția lui existențială, care este limitată, relativă, imperfectă. Are însă posibilitatea de a se depăși, spiritul însuși venind neîncetat întru salvarea lui.

Conștiinței omului, în acest caz, nu-i mai rămîne decît să opteze, să consimtă să intre în participație cu spiritul absolut, ceea ce echivalează cu însăși realizarea ei ca valoare. Acesta este sensul afirmației de mai înainte, respectiv că între *valoare* și conștiință există o strînsă legătură. Cu alte cuvinte, legătura dintre *valoare* și conștiință își găsește expresia în ideea că, într-adevăr, *valoarea* „aparține conștiinței, dar numai în măsura în care conștiința participă la spirit", evident la spiritul absolut.

Ar fi eronat să se desprindă însă de aici concluzia că Lavelle ar limita explicarea *valorii* doar la conștiință. Afirmația lui că *valoarea* își „are originea sa în spirit" [90], că spiritul este „o origine de care depinde tot", sau că „orice valoare rezidă în spirit" [91], denotă că el are în vedere existența și a unui fundament ontologic al *valorii*, astfel confirmîndu-se raportarea explicării ei la spiritul absolut sau la *ființă* ca la un principiu universal care fundează tot ce există, chiar dacă natura acestui principiu este văzută de el ca fiind exclusiv spirituală.

Adnotările de față ar stîrni poate multe neînțelegeri dacă nu am preciza că ele nu vizează decît doar valorile particulare, și nu spiritul însuși. Explicarea fundamentului ontologic al spiritului, conceput de axiologul contemporan ca *valoare* supremă, ca *valoare* universală și origine a tuturor valorilor, își găsește însă la el expresia în convingerea suficienței afirmației că spiritul există, că acesta este ceea ce Lavelle spune că este.

„Argumentele" lui, posibile numai într-o viziune în care știința și practica social-istorică sînt complet sau aproape complet neglijate, se limitează la formulări de felul acesta, anume că spiritul se stabilește el însuși ca *valoare*, că el își este sieși propriul său obiect, că nu are nevoie de nici un fel de justificare, dar că are forța necesară să justifice tot ce există.

[90] *Ibidem*, p. 455.
[91] *Ibidem*, p. 464.

Fiind *valoare absolută*, spiritul este tocmai „ceea ce justifică tot restul și nu are nevoie de justificare, este ceea ce este dorit și voit fără condiție". De asemenea, „fiind propria sa rațiune de a fi", spiritul este și „rațiunea de a fi a tuturor lucrurilor" [92]. El este principiul ontologic din care provine existența noastră, cauza și forța propriei noastre activități. Spiritul absolut este principiul prim și fundamental care susține și inspiră întreaga noastră viață și activitate. Spiritul este „o inițiativă, o naștere interioară de *soi à soi*, dar care ne deschide la această forță de creație universală și eternă prin care, încetînd de a fi izolată în lume, noi nu încetăm de a comunica cu ea și de a primi impulsul și lumina sa" [93].

Lavelle insistă în același timp asupra necesității de a se evita identificarea *ființei*, a spiritului, cu fenomenele și lucrurile lumii. El nu neagă că și fenomenul, de pildă, și-ar avea ființa lui. Dar *ființa* veritabilă, precizează el, nu trebuie văzută în fenomenul însuși, ci „în operația care îl susține" [94].

Există aici cel puțin două idei de care trebuie să ținem seama în aprecierea pe cît posibil mai justă a punctului de vedere axiologic pe care gînditorul francez și-l conturează extrem de sinuos, preluînd și dezvoltînd teze și principii specifice atît concepțiilor idealist subiective, psihologiste, cît și acelora idealist obiective, cu puternice afinități religioase, revenindu-i însă în același timp și unele merite incontestabile în sesizarea și chiar soluționarea anumitor probleme pe care le ridică acest domeniu al valorilor, deosebit de complex și de dificil.

Din această perspectivă, pentru început, se impune să reamintim, pe de o parte, că la el *valoarea* nu este un fapt sau un dat, că *ea* nu există și de aceea nu trebuie căutată în obiectul ca atare sau în natură, așa cum pretind concepțiile materialist vulgare și naturaliste. *Valoarea* nu are realitate în înțelesul pe care i-l atribuie acesteia viziunea lui filozofică. Realitatea aparține fenomenelor și lucrurilor. În raport cu ele, ca existențe realizate, *valoarea* apare

[92] *Ibidem*, p. 463.
[93] *Ibidem*, p. 481.
[94] *Ibidem*, p. 457.

ca o negație. Dar *ființa* (spiritul) este *valoare*. Ca atare, *ființa* nu este fenomen, lucru etc. ; *ea* nu este realitate. Este doar o posibilitate. O posibilitate [95] care se manifestă activ, care fundează tot ce există. Posibilitate va fi deci și *valoarea*.

Să presupunem că această definire a categoriilor (*ființă*, spirit, *valoare*, lucru, realitate etc.) una prin cealaltă, într-adevăr, ar aduce un plus de cunoaștere în problema pe care o discutăm, că ea, această definire, ar face față oricărei rigori logice.

Rămîne însă cel puțin discutabilă părerea că spiritul, *ființa* constă în chiar *operația* care face să fie tot ceea ce există, adică rămîne discutabilă tocmai prezența acelui „să se facă" în interiorul fiecărei conștiințe, prezența acelui „*fiat* total interior" care îi îngăduie lui Lavelle să creadă că și „valorile n-au existență decît în operația care le face să fie" [96].

Dincolo deci de tot ceea ce există, există această operație, care este a spiritului, consecință a purei lui exercitări. Pentru ca ea să nu rămînă o pură posibilitate, trebuie convertită etern în actualitate [97]. O astfel de „sarcină" nu și-o poate asuma însă decît spiritul. De data aceasta este vorba numai de spiritul „din mine", din eu, din conștiința noastră. În vederea realizării unui atare scop, acest spirit în mod necesar trebuie să intre în relație de participație cu spiritul absolut, ca posibilitate inepuizabilă a tuturor posibilităților [98]. Actualizarea spiritului ca posibilitate absolută culminează deci la filozoful francez cu actualizarea lui ca *valoare absolută*.

Dar spiritul „din mine" nu poate avea și nu poate intra în relație de participație decît tot cu ceva asemănător lui, care, în optica lui Lavelle, este chiar spiritul absolut. Cum spiritul nostru

[95] Gîndirea lui Lavelle în problema semnificației și a rolului categoriei de posibilitate în plan axiologic este apreciată de Piersol drept antispeculativă. În esență, credem însă că realitatea este contrară, întrucît el nu are nici pe departe în atenție și dimensiunea obiectivă a posibilității, în viziunea lui posibilitatea existînd numai în perspectiva subiectivității. Pentru edificare, vezi W. Piersol, *op. cit.*, p. 85—95.

[96] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 459.

[97] Cf. *Ibidem*, p. 461 ; în același sens, vezi și p. 479 și 486.

[98] În lucrarea lui *Teodiceea*, Leibniz punea și el într-un mod cel puțin asemănător problema posibililor, situîndu-i și explicîndu-i prin raportare la inteligența divină. Cu toate acestea, J. École contestă această înrudire dintre Lavelle și Leibniz, motivînd că filozoful contemporan explică posibilul numai în funcție de „natura noastră și de circumstanțele în care ne găsim plasați", punct de vedere oarecum opus aceluia avansat de Wesley Piersol. Vezi J. École, *op. cit.* , p. 142—145.

este o persoană, întrucît relația de participație, de credință [99], nu poate să existe decît între persoane, persoană va fi deci și spiritul absolut. Tocmai aceasta și este, pe de altă parte, cea de a doua idee despre care spuneam că trebuie să ținem seama în aprecierea dimensiunii axiologice a gîndirii filozofului neospiritualist contemporan.

Aici și nu numai aici, afinitățile lui de concepție față de personalismul francez sînt cît se poate de evidente [100]. Nu însă asupra lor ne propunem să insistăm în continuare. Ceea ce se cere să luăm în discuție mai departe, însăși logica expunerii de pînă acum impune așa ceva, este ideea că explicarea *valorii*, geneza și chiar depistarea fundamentului *ei* ontologic, presupune cu necesitate raportarea la om, la conștiința lui. Într-o discuție asupra *valorii* trebuie avut deci în vedere, deopotrivă, atît fundamentul *ei* ontologic, cît și cel psihologic [101]. Tocmai pentru că actualizarea *valorii* depinde de om, de conștiința lui, de atitudinea pe care o manifestă el față de *valoare*.

Expus într-o formă restrînsă, punctul de vedere al axiologului francez în ceea ce privește caracterul ontologic al *valorii* ar consta în faptul că *valoarea* „exprimă încoronarea ființei în conștiința noastră", exprimă, cu alte cuvinte, „o ieșire din lumea fenomenului și un acces în lumea ființei". Ideea că *ființa* este interioritate, idee extrem de frecvent folosită de Lavelle în filozofia lui, nu înseamnă altceva decît că *ființa* este spirit. Spiritul nu este însă în afara vieții. Spiritul își are el însuși viața lui. De aici ideea lui J. École, anume că în gîndirea lui Lavelle filozofia se identifică cu viața. Pentru că filozofia spiritului este chiar filozofia vieții. Iar filozofia vieții, deci filozofia spiritului, „constă pentru noi într-o eliberare în același timp de aparențe și de toate forțele naturale care ne împiedică și ne paralizează", eliberare care se identi-

[99] Există părerea, întemeiată se pare, că termenul de credință poate fi luat în mai multe sensuri și nu numai în acela pe care i-l conferă religia. În scopul unei eventuale confruntări, vezi și Leopold Flam, *Passé et avenir de la philosophie*, Bruxelles, 1970, p. 195.

[100] Vezi și compară, Gheorghe Vlăduțescu, *Personalismul francez*, București, Edit. științifică, 1971.

[101] Din această perspectivă, Petre Andrei remarca pe bună dreptate că „valoarea nu poate fi cu adevărat întemeiată numai pe baze psihologice, pentru că ea este ceva mai mult decît un act psihic". Spre deosebire însă de Lavelle, axiologul român, oricum mai aproape de soluția reală a problemei, consideră că valoarea „este un *postulat logic, care are o manifestare și o expresie psihologică*" (Petre Andrei, *op. cit.*, p. 52).

fică la gînditorul de care ne ocupăm cu însăși „achiziționarea valorii". Numai de aici începînd viața noastră își dobîndește puritatea ei autentică, de aici începînd lucrurile dobîndesc pentru noi un sens.

Spiritul se ridică deasupra lumii. Asta nu înseamnă negarea lumii. El spune da lumii, dar numai atît cît „lumea este mijlocul și scopul vieții spiritului" [102]. Lumea depinde de spirit, lumea este ceea ce este numai datorită spiritului, deoarece spiritul singur este acela care îi dă lumii semnificația ei proprie.

Într-o interpretare mai largă, concepută de Piersol în lumina raportului dintre real și ideal, este interesant de subliniat că, potrivit concepției axiologului neospiritualist, „realul poate fi definit ca o determinare, ca o limitare a ființei". Realul, observă de bună seamă Piersol, „este exterioritate pură, în timp ce ființa este interioritate pură. Realul este o negație a spiritului. Dar spiritul, în fața realului, reacționează printr-o nouă negație, care este o negație a realului. Această negație a realului este idealul".

Astfel încît, conchide Piersol, „realul și idealul se opun și se vor opune întotdeauna", iar „tensiunea dintre real și ideal este viața valorii", indisolubil legată de viața spiritului, tocmai pentru că „opera spiritului este să facă efort pentru a valoriza realul și a realiza valorea" [103].

În această perspectivă, Lavelle are indiscutabil meritul de a fi înțeles imposibilitatea explicării valorii în afara oricărei legături cu existența reală, detașîndu-se astfel vizibil de reprezentanții Școlii de la Baden. Desprinderea lui de linia idealist obiectivă rămîne totuși una superficială, pentru că, în accepția pe care le-o conferă el, fie existența, fie realitatea, ambele sînt puse ontologic sub dependența unui presupus spirit absolut și universal, cu toate că însăși actualizarea acestui spirit este explicată prin sublinierea rolului indispensabil pe care îl are în acest sens omul, conștiința acestuia, mai ales voința, capacitatea de opțiune și răspunderea față de propria sa realizare și neîncetată autodepășire.

Desigur că filozoful francez are dreptate cînd afirmă că *valoarea* „este atribuită unui lucru sau unei acțiuni cînd se consideră raportul lor cu o cerință a spiritului (a conștiinței subiectului — *n. ns.*) care găsește în ele un mijloc de expresie sau de realizare". Premedidat sau nu, el greșește însă, parțial, judecînd că

[102] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 44.
[103] Wesley Piersol, *op. cit.*, p. 91.

valoarea „nu poate fi separată nici de individul care o afirmă și care o asumă", dar „nici de absolutul din care provine și spre care tinde" [104], adică de spiritul absolut și divin, universal și univoc.

Ca punere de problemă, lui Lavelle credem că nu i se poate obiecta nimic temeinic, pentru că, într-adevăr, geneza *valorii* nu este posibilă în afara obiectului și subiectului, fără deci ca să se țină seama atît de fundamentarea ei ontologică, cît și de cea psihologică. Din păcate, el nu are o înțelegere la fel de clară și conformă realității și asupra naturii termenilor acestui raport, fapt care îi și permite să pedaleze cînd pe teze și principii de factură idealist obiectivă, cînd pe idei și argumente de neîndoielnică ținută idealist subiectivă.

Nereușind să vadă interacțiunea dintre obiect și subiect în lumina practicii social-istorice, evitînd în același timp să-și pună problema dacă soluțiile pe care le propune au sau nu o legitimare obiectivă, în aceste condiții, evident facile, este explicabil de ce concepția lui se dovedește a fi „atît de largă" încît poate să cuprindă teza că principalul termen ontologic la care se cere să fie raportată explicarea valorii în particularitatea ei ar fi *ființa absolută* sau spiritul absolut, că ar exista o *valoare* supremă identică acestui spirit divin [105], că însăși natura „lor" nu ar fi alta decît una exclusiv spirituală.

Dacă avem însă în vedere poziția idealist-metafizică a gînditorului neospiritualist față de societate și om, față de istoria și interesele lor reale, față de legile obiective care stau la baza existenței sociale, este explicabil, de asemenea, motivul pentru care aceeași concepție se dovedește a fi „mult prea îngustă" ca să poată să cuprindă, să înțeleagă și să analizeze și ideea caracterului sau naturii sociale a valorilor, a specificului subiectului axiologic, a ceea ce J. Piajet numește un „noi", adică societatea sau o anumită colectivitate umană, și nu un „eu", izolat și rupt el însuși de procesul vieții concrete, invitat permanent să se întoarcă cu fața spre sine și mai puțin sau deloc spre ceilalți, spre frămîntările epocii în

[104] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. I, *ed. cit.*, p. 30.
[105] Max Scheler a ajuns și el la concluzia idealistă că ar exista o vaolare supremă și că aceasta ar fi tocmai divinitatea. Deosebirea dintre acești doi reputați axiologi nemarxiști contemporani intervine însă atunci cînd se pune problema rolului conștiinței omului în plan axiologic. În timp ce Scheler consideră că valorile ar fi total independente de subiect, Lavelle, dimpotrivă, își face din viața interioară a eului un al doilea principal punct de referință în explicarea genezei și chiar a naturii valorilor.

contextul căreia există și devine, acolo unde de fapt se nasc și funcționează valorile.

Fără îndoială că toate acestea, implicit și în primul rînd deci concepția idealistă a axiologului contemporan despre natura și geneza valorilor, în nici un caz nu pot să nu marcheze puternic și explicațiile pe care el le găsește în raport cu problema structurii lor [106] și, îndeosebi, în raport cu funcția pe care acestea o îndeplinesc fie într-o anumită etapă social-istorică, fie de-a lungul evoluției societății umane, avînd desigur in vedere tocmai strînsa, indisolubila legătură dintre natura, structura și funcția valorilor.

Judecate în chip riguros și obiectiv, concluzie pe care de altfel o conturează cu toată evidența contextul de față, se poate spune prin urmare că limitele axiologiei lui Lavelle, în primul rînd ale concepției lui despre valoare, sînt expresiile sau manifestările directe, consecințele inevitabile care decurg din însăși viziunea sa filozofică de ansamblu asupra lumii și a vieții, asupra societății și a omului.

În explicarea valorilor, într-adevăr, filozoful francez pleacă de la om, de la aspirațiile și preferințele lui, de la capacitatea de angajare și de autodepășire, de la necesitatea realizării de sine, ceea ce reprezintă indiscutabil un fapt pozitiv. Acest punct de plecare nu este însă înțeles și explicat în raporturile lui practice cu lumea, raporturi reale și obiective care determină în ultimă instanță însăși „simțirea, voința, activitatea, iubirea, într-un cuvînt toate organele individualității“ [107] omului, aspecte care, împreună, se adaugă la minusul și umbrele concepției gînditorului contemporan. Cu atît mai mult cu cît el nu a vrut sau nu a putut să înțeleagă că omul este singura ființă care se atestă, în același timp, ca *homo faber, homo cogitans și homo aestimans*. Complet sau aproape complet

[106] Logica internă a acestei a doua părți a lucrării, determinată de specificul problematicii axiologice, dar și de spațiul care ne stă la dispoziție, face inutilă aici discutarea pe larg a opiniei lui Lavelle în această problemă, indiferent dacă avem în vedere structura conceptului generic de valoare sau pe aceea a sistemului de valori. În scopul evitării unor confuzii nedorite, invităm cititorul să-și reamintească viziunea acestui gînditor în problema raportului dintre ontologic și axiologic, dintre *ființă* și *valoare*. Atunci va fi ușor de înțeles că, în concepția lui, structura *valorii* nu diferă de structura *ființei*, de care deja ne-am ocupat. Cît privește structura sistemului de valori, aceasta urmează să o analizăm în capitolul următor.

[107] K. Marx — Fr. Engels, *Despre artă și literatură*, București, Edit. de stat pentru literatură și artă, 1953, p. 109.

străin de judecățile și de înfruntările și confruntările de opinii din psihologia socială contemporană [108], pentru Lavelle, în cel mai fericit caz, omul rămîne doar *homo aestimans*, deși valorizarea fără cunoaștere în actul de transformare a realității înconjurătoare, a naturii și a societății, rămîne în afara oricărei eficiențe și pentru individ și pentru societate, deoarece fără cunoaștere nu poate fi vorba de opțiune, de o alegere constructiv și motivat realizată, iar în afara acestui act social prin definiție nu vedem cum ar fi posibilă proiectarea vreunei raze de lumină care să demonstreze convingător mecanismul de desfășurare a acțiunilor umane, de înfăptuire a lor în ideea trecerii de la posibilitate la realitate, de la ideal la real, de la existența mută și brută la valoarea care dă sens vieții omului și societății lui.

Și așa destul de restrînsă, perspectiva din care Lavelle vede omul dobîndește o și mai accentuată îngustime de îndată ce se pune problema necesității explicării rolului și importanței conștiinței lui în procesul constituirii lumii valorilor. În acest sens, textul elaborat de neospiritualistul francez oferă nenumărate posibilități și argumente în măsură să justifice judecata că, în primă sau în ultimă instanță, el are în atenție nu orice om, ci un anume tip de om, respectiv omul religios. După părerea lui, incontestabil eronată, numai un astfel de om ar avea capacitatea să afirme și să-și asume valoarea. Fără nici un fel de rezerve, el precizează de altfel că afirmarea și mai ales asumarea *valorii* nu sînt posibile pentru orice om, pentru orice individ și în orice împrejurare. Depistarea ei ca posibilitate sau revelația valorii [109], cum se exprimă Lavelle, „nu se dă decît aceluia care o caută și o iubește“. *Valoarea* „nu apare niciodată aceluia care rămîne în lume ca un pur spectator“. Din contra, „este capabil de a o recunoaște numai acela a cărui viață este deja *pătrunsă (subl. ns.)* de ea“. De fapt, convingerea gînditorului francez se vrea a fi aceea că *valoarea* „nu este perce-

[108] O analiză detaliată și competentă a situației actuale din psihologia socială contemporană, a diverselor puncte de vedere formulate în acest domeniu, vezi C. I. Gulian, *Antropologie filozofică, ed. cit.*, p. 47—165.

[109] Vezi Louis Lavelle, *Les puissances du moi, ed. cit.*, p. 118. Deși se deosebesc între ele, punctele de vedere formulate în această problemă a revelației de către L. Lavelle, M. Blondel și Lucian Blaga, în filozofia românească interbelică, au totuși unele note comune. În acest sens, vezi J. École, *op. cit.*, p. 126 ; Lucian Blaga, *Artă și valoare*, în *Idem, Trilogia valorilor*, București, Edit. Fundațiilor, 1946 ; Ion Pascadi, *Din tradițiile gîndirii axiologice românești, ed. cit.*, p. 205 și 220.

pută decît prin *delicatețea sufletului (subl. ns.)*", ceea ce ar vrea să însemne că „ea pretinde deșteptarea constantă a spiritului"[110].

Observăm deci că *valoarea* nu poate fi sesizată decît în măsura în care subiectul adoptă o anume atitudine activă în raporturile lui cu lumea. Prin însuși acest fapt, subiectul face dovadă că, în lumina necesităților și a preferințelor vieții lui, el s-a angajat hotărît, consecință a prezenței unui act interior, a unei „afecțiuni total interioare căreia i se dă numele de *sentiment*"[111], pe calea valorizării lumii. Tocmai pentru că, prin sentiment, subiectul nu numai că a detectat prezența *valorii,* dar a și recunoscut-o și în același timp a consimțit să participe la *ea,* să o actualizeze și să și-o asume.

Sentimentul ar fi însă în afara oricărui „raport cu valoarea dacă el n-ar fi corelativ unei voințe"[112], voința fiind aceea care permite omului să se apropie și să-și apropie *valoarea,* chiar să intre în „stăpînirea" *valorii.* Caracterizîndu-se prin inițiativă, prin puterea de alegere, de opțiune, voința[113] readuce mereu în discuție problema *valorii.* Din acest motiv, Lavelle subliniază cu toată convingerea că „teoria valorilor este teoria voinței active"[114].

La prima vedere, afirmației de față s-ar părea că nu i se poate obiecta nimic întemeiat. Pentru că unde există *valoare* există om, iar unde există om există voință. Omul fără voință n-ar mai fi om, după cum voința fără acțiune, sau în afara acțiunii, n-ar mai fi voință.

Fără om, deci fără voință, nu numai că *valoarea* ar fi de neconceput, dar însăși existența *valorii,* dacă totuși ar fi posibil așa ceva, ar deveni un nonsens, „însăși existența *valorii*", cu alte cuvinte, nu și-ar mai avea raționalitatea ei.

La o analiză mai atentă, observăm însă că axiologul francez exagerează, ca să nu spunem că denaturează rolul și mai cu seamă scopul voinței omului. Ideea de la care pleacă el, justă în esența ei, este că voința acționează asupra acestei lumi, care este o lume dată, cu scopul de a o modifica. În consecință, prin intervenția voinței

[110] Louis Lavelle, *Traité des valeurs,* vol. I, *ed. cit.,* p. 249.

[111] *Ibidem,* p. 190.

[112] Ibidem, p. 191.

[113] În problema voinței, dar mai ales a importanței deosebite care i se acordă acesteia în înfăptuirea actului participației, Lavelle nu se deosebește esențial de punctul de vedere specific gîndirii spiritualiste a lui Maine de Biran. Vezi amănunte în Louis Lavelle, *Le moi et le destin,* Paris, Éditions Montaigne, 1936, p. 15—24.

[114] Louis Lavelle, *Traité des valeurs,* vol. II, *ed. cit.,* p. 5.

deci, se constituie o lume nouă, tocmai lumea valorilor, o lume axiologică. Prin urmare, voința se vrea a fi în acest sens însăși cauza apariției acestei noi lumi, lumea valorilor.

De aici încolo, convins fiind că ar înlătura o confuzie nedorită, Lavelle se detașează de ceea ce am putea numi realismul problemei pe care o discutăm. Iar această detașare își găsește expresia în chiar felul în care el înțelege scopul voinței.

În viziunea lui, voința numai în aparență urmărește să modifice aspectul material al lumii. În realitate, susține el, modificările pe care voința le produce asupra lumii nu sînt decît mijloacele prin care ea, devenind mai puternică și aprofundîndu-se, urmărește să intre în comuniune cu o altă voință.

Nici un om, subliniază Lavelle, nu își are ca scop ultim al activității lui o creație materială[115]. Creația materială este doar „instrumentul unui progres spiritual"[116]. Numai că acest progres nu este altceva decît o punere „în serviciul valorii"[117], adică o punere a omului în serviciul *ființei* totale, a spiritului universal sau a *valorii* absolute, tocmai pentru că valoarea este însăși „ființa atît cît este voită"[118].

Unde lipsește *ființa,* nu *ea* lipsește, ci forța necesară descoperirii *ei.* Unde lipsește *valoarea,* nu *ea* lipsește, ci forța de concentrare a voinței. A descoperi *ființa* înseamnă a descoperi *valoarea,* pentru că *valoarea* este înrădăcinată în chiar interioritatea *ființei,* după cum a descoperi *valoarea* înseamnă a descoperi *ființa,* pentru că numai *valoarea* dă ființei rațiunea *ei* de a fi. Descoperirea sau prezența *valorii* se vrea a fi astfel identică întîlnirii *ei* cu absolutul sau cu *ființa* care este absolută. În felul acesta, *valoarea* satisface deopotrivă aspirațiile intelectului și ale voinței.

Vedem deci că Lavelle nu respinge ideea necesității intervenției voinței asupra naturii, asupra realității materiale. Dimpotrivă, el lasă să se înțeleagă că voința acceptă, chiar își face un suport din această realitate. Nu însă cu scopul de a o cunoaște și domina, ci

[115] Particularizîndu-și judecata, în *Les puissances du moi, ed., cit.,* p. 28, Lavelle se referă însă numai la „omul cel mai materialist de pe pămînt", care „urmărește totdeauna un scop spiritual : el caută totdeauna, prin intermediul materiei, o anumită stare de suflet pe care vrea să o obțină sau să o comunice".

[116] Louis Lavelle, *Traité des valeurs,* vol. II, *ed. cit.,* p. 29.

[117] *Ibidem,* p. 178.

[118] *Ibidem,* p. 21.

pentru „a idealiza obiectul și a realiza idealul“ [119], continua aspirație, printr-un deliberat consimțămînt și susținut efort, printr-o continuă angajare pe calea trăirilor individuale, spre a intra în comuniune cu spiritul absolut sau cu supremul dorit.

Așa încît, se poate spune că aspirațiile voinței noastre sînt satisfăcute numai atunci cînd aceasta a reușit, prin spiritualizarea naturii, să descopere și să intre în comuniune cu adevărata voință, care este „universală și atemporală“ [120], respectiv voința absolută. Față de aceasta, voința noastră este relativă, imperfectă. Ca atare, ea trebuie să se sprijine și să manifeste un act de iubire față de voința absolută. Numai astfel voința noastră se poate împlini progresînd în tentativele atingerii scopului urmărit, acela al descoperirii *valorii* absolute, a supremului dorit.

În fapt, progresul spiritual despre care ne vorbește gînditorul francez se explică prin caracterul imperfect al spiritului nostru, el însuși o activitate imperfectă. Cum această activitate este înscrisă în interioritatea ființei, altfel spus, cum această activitate se desfășoară în interiorul *ființei* totale, care este perfectă, nu se poate ca spiritul nostru, voința acestui spirit, să nu tindă către perfecțiune, care nu aparține decît *ființei* sau spiritului absolut.

Emanciparea spirituală, progresul nostru interior, cum se mai exprimă Lavelle, nu este deci consecința cunoașterii tot mai profunde a realității materiale și spirituale, a naturii și a societății, cunoaștere izvorîtă din necesitățile obiective care stau la baza vieții omului, a societății căreia îi aparține. Situîndu-se în linia de gîndire a lui Bergson, Lavelle „subliniază că nu există progres în lucruri sau în natură“, că ceea ce „explică transformările lor“, într-adevăr, este „o lege a naturii“, dar aceasta este legea simplei evoluții și nu a progresului. Potrivit concepției acestui gînditor, remarcă obiectivist W. Piersol, „progresul este departe de a fi o lege necesară în lucruri, în natură sau în dezvoltarea istorică“ [121].

De pe poziții vădit idealiste, într-un mod cu totul nejustificat, filozoful neospiritualist apreciază că „dominarea crescîndă a lumii prin știință și prin tehnică“ [122] nu ar fi decît o idee falsă, o prejudecată a zilelor noastre. În schimb, din punctul lui de vedere nu este o prejudecată că reduce și susține doar existența progresului spiritual, a ceea ce el numește progresul nostru interior sau progresul conștiinței noastre.

[119] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. I, *ed. cit.*, p. 207.
[120] *Idem, Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 402.
[121] Cf. Wesley Piersol, *op. cit.*, p. 108.
[122] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. I, *ed. cit.*, p. 403.

Luată ca atare, această idee a lui Lavelle ar părea să fie numai limitată, dar nu și falsă. Analizată însă cu atenție, ținînd seama de contextul în care este formulată, se poate ușor observa că, în exclusivitate, ea este falsă. Pentru că, în viziunea lui, progresul nostru spiritual se reduce la tendința continuă de apropiere, fără să se identifice totuși, de spiritul absolut, constă numai în tendința continuă de actualizare a acestui spirit, ca *valoare* absolută, în conștiința și activitatea omului. Mai mult, acest progres nu este doar necesar, din motivele arătate, ci și posibil, în sensul că, prin însăși prezența lui pretutindeni și în întregime, spiritul absolut susține spiritul nostru în tentativa sa de a progresa. Rămîne numai ca acest spirit al nostru să vrea să progreseze, cu alte vorbe, rămîne ca spiritul nostru să vrea, să dorească și să trăiască spiritul absolut ca *valoare* absolută.

Așa se explică de ce, încercînd o paralelă între ontologia clasică și filozofia contemporană a valorilor, axiologului francez i se pare că ineditul acesteia din urmă ar fi tocmai descoperirea unui „domeniu al ființei în corelație cu dorința și voința, singurele capabile de a ne face să pătrundem în ea (în *ființă* — *n. ns.*), așa cum ontologia clasică fixa drept rol al inteligenței de a ne da acces în domeniul substanței, în opoziție cu acela al accidentului sau aparenței“ [123].

Asta nu ar spune nimic sau mai nimic, dacă nu am sublinia că pasul următor pe care îl face Lavelle, decisiv pentru surprinderea specificului dimensiunii axiologice a gîndirii lui, este acela că sarcina principală a teoriei valorilor nu poate fi alta decît de a căuta ceea ce „este posibil să fie voit în mod absolut, adică pretutindeni și totdeauna, îmbrăcînd mereu *hic et nunc* forme particulare“. Potrivit convingerilor sale, în consecință, teoria valorilor nu ar putea fi altceva decît „o știință a voinței“, este drept că „a unei voințe

[123] *Idem, Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 14. În această perspectivă, în care se conturează, pe de o parte, atît atitudinea antisubstanțialistă, cît și unele afinități de gîndire lavelliană față de diverse teorii antice, moderne și contemporane (în ambele cazuri avem în vedere filozofia lui Parmenide, Platon, Aristotel, Plotin, Toma d'Aquino, Descartes, Locke, Hume, Maurice Blondel, Gentile etc.), iar pe de altă parte, concepția lui Lavelle față de raporturile dintre ontologia clasică și tendințele actuale din acest domeniu, ca și față de legăturile dintre ontologia contemporană și axiologia epocii noastre, vezi și L. Lavelle, *Manuel de méthodologie dialectique, ed. cit.*, p. 68; J. École, *op. cit.*, p. 86—89, 117—119, 154—155 ; T. Gonzague, *op. cit.*, p. 140—169 ; J. Delhomme, *op. cit.* ; Georg Lukács, *Ontologia existenței sociale*, București, Edit. politică, 1975.

libere, care adică poate să se determine ea însăși și să se oprească asupra unui obiect al alegerii ei" [124].

Odată făcută această alegere, al cărei „obiect" se pare că nu poate și nu trebuie să fie decît *ființa* sau *valoarea* absolută, problema care se pune voinței este aceea a actualizării acestui „obiect", a trecerii lui de la posibilitate la act. În alți termeni, voința este aceea care face posibilă înțelegerea întîlnirii dintre *valoare* și existență [125]. Ca atare, la voință se cere să raportăm și în același timp să încercăm să înțelegem această afirmație a lui Lavelle, anume „că valoarea se descoperă nouă într-o lumină privilegiată atunci cînd ne plasăm în punctul de întîlnire a posibilității și a existenței" [126].

Exprimîndu-și punctul de vedere asupra acestei probleme, a raportului dintre valoare și existență, Al. Tănase subliniază pe bună dreptate că „valoarea nu rezidă în existența brută, spontană și naturală, dar nici nu i se poate opune ca ceva divergent (...) propoziția *existența este valoare* nu este neapărat greșită, cu condiția să-i înțelegem în mod just, dialectic, conținutul. Ea are un dublu sens :

— existența este valoare potențială, posibilitate de valoare ;

— existența este valoare ca existență justificată, transformată, sau cum spune Lavelle, valoarea este ființa considerată în raportul său cu o activitate cu care devine solidară" [127].

De bună seamă că reflecțiile de față nu au luat în considerație distincțiile pe care le preconizează gînditorul francez între existență și realitate. În felul acesta, nu numai că se evită încurcăturile, contradicțiile cu sine însuși, dar se crează implicit posibilitatea circumscrierii unei viziuni argumentate, convingătoare asupra raportului dintre valoare și existență sau asupra valorii ca posibilitate și, desigur, nu numai asupra acestor probleme.

Lavelle, din contra, se complică mult prea mult în explicarea termenilor și categoriilor cu care operează, și se pare că nu întîmplător. O expunere a ideilor limpede, argumentată, nu i-ar face bune servicii în vederea atingerii scopului pe care îl implică filozofia și axiologia lui neospiritualistă.

Numai acest raport dintre *valoare* și existență, dacă ar fi să-l urmărim sub multitudinea de aspecte sub care ni-l prezintă filozoful contemporan, am vedea că există o sumă de afirmații inutile,

[124] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 15.

[125] Cf. Wesley Piersol, *op. cit.*, p. 16.

[126] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. I, *ed, cit.*, p. 5.

[127] Al. Tănase, *op. cit.*, p. 105.

contradictorii, unele chiar lipsite de orice sens. Sigur că nu este cazul să o facem acum, mai ales că, urmărindu-i mai departe reflecțiile lui pe marginea actului voinței, nici aici nu vor lipsi, privite în conexiune, afirmații care nu pot să nu stîrnească multe semne de întrebare.

În acest sens, să reținem ideea că „nu există nimic în valoare care să nu vină din voința noastră" [128]. Într-un alt loc, Lavelle atrage însă atenția că, în sine însăși, voința subiectului nu este în măsură să explice constituirea *valorii*. Părerea lui este că „orice act al voinței are universul ca obiect". Dar acest act al voinței subiectului „provine dintr-o voință mult mai profundă, în care destinul universului și al nostru sînt inseparabile". Asta vrea să însemne că există disproporție „între voința actuală pe care o exercităm și voința absolută care o inspiră" [129] și o determină pe cea dintîi.

Evident că scopul urmărit prezintă un dublu caracter : pe de o parte, acela de a convinge că voința subiectului are un statut existențial subordonat în raport cu voința absolută, iar pe de altă parte, este vorba de necesitatea punerii de acord, din perspectiva filozofiei lui de ansamblu, a acestor două tipuri de voință.

Un punct de vedere similar îl manifestă axiologul francez și față de actul dorinței, ajungînd în cele din urmă să susțină că toate dorințele particulare, relative, determinate ale individului, se implică într-o dorință indeterminabilă, absolută, identică cu *supremul dorit* [130]. Tocmai acest indeterminabil, această supremă dorință este la Lavelle *valoarea,* care „nu încetează de a reînnoi în noi acest elan interior care ne obligă să participăm totdeauna fără să-l epuizăm vreodată. Valoarea este o dezirabilitate absolută, la care dorința se proporționează după momentul, locul, situația, natura sau vocația individului care dorește" [131].

Dincolo însă de scopurile și intențiile lui de ultimă instanță există totuși o serie de elemente care rețin atenția prin caracterul lor realist. De pildă, conștient de consecințele subiectiviste și relativiste care ar putea decurge, el precizează că *valoarea* nu poate fi redusă la dorință. Dorința, scrie axiologul contemporan în acest sens,

[128] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. I, *ed. cit.*, p. 9.

[138] *Ibidem*, p. 264.

[130] În legătură cu rolul pe care el îl atribuie voinței și dorinței în plan filozofic, dar mai ales în plan axiologic, vezi și W. Piersol, *op. cit.*, p. 18—26 ; T. Gonzague, *op. cit.*, p. 155, 161 și 169.

[131] Louis Lavelle, *Traité valeurs*, vol. I, *ed. cit.*, p. 261.

„nu crează valoarea, ci ne-o revelează arătîndu-ne în mod sigur intervalul care separă ceea ce avem de ceea ce ne lipsește“ [132].

De asemenea, interesantă ni se pare ideea că procesul de constituire al valorii nu poate fi considerat încheiat decît atunci cînd dorinței i se adaugă judecata, atunci cînd între acestea două s-a stabilit, s-a realizat un acord. „Orice valoare, oricare ar fi ea — subliniază Lavelle —, este indivizibil obiectul unei *dorințe* și al unei *judecăți ;* dorința este motorul voinței, însă judecata este arbitrul“ [133].

Deși eforturile lui sînt vizibile, trebuie spus că axiologul francez nu reușește totuși să depășească limitele unei interpretări subiectiviste și psihologiste [134]. Iar aceasta nu numai pentru că raportează *valoarea* la sentiment, voință și dorință, deci doar la o parte a subiectivității umane, dar însuși modul în care sînt interpretate aceste acte, fie că le izolează de contextul social în care apar și există, fie că le raportează la factori asociali și anistorici, denotă că, încă de la început, el a pornit pe un drum cel puțin discutabil în explicarea și elaborarea unei teorii asupra valorilor.

Lavelle se ferește cu bună știință să confere *valorii* un caracter exclusiv subiectiv. Însă, obiectivitatea *valorii* nu este mai puțin subiectivist ea însăși înțeleasă. El nu confundă, și credem că din acest punct de vedere are dreptate, obiectivitatea *valorii* cu caracterul obiectiv al lucrului căruia îi recunoaștem *valoarea* voindu-l sau dorindu-l. În schimb, apreciază eronat că a recunoaște obiectivitatea *valorii* nu înseamnă decît că *ea, valoarea,* „obligă eul să iasă din limitele sale și chiar să se subordoneze unei ființe care îl depășește (...) astfel că aparenta obiectivitate a valorii nu este decît semnul despre subiectivitatea sa absolută“ [135].

În felul acesta, ajunge să se învîrtă oarecum în jurul aceluiași punct : *valoarea* nu are caracter exclusiv subiectiv, dar obiectivitatea *ei* este doar indiciul sau echivalentul caracterului absolut al subiectivității.

De fapt, așa cum încearcă axiologul neospiritualist să rezolve problema obiectivității *valorii,* el se pierde într-un incontestabil subiectivism. Pentru că această ieșire din sine a eului, prin care se vizează obiectivitatea, este condiționată de însăși prezența dorinței subiectului.

---

[132] *Ibidem,* p. 198.
[133] *Ibidem,* p. 196.
[134] Vezi și Al. Tănase, *op. cit.,* p. 51—53.
[135] Louis Lavelle, *Traité des valeurs,* vol. I, *ed. cit.,* p. 209—210.

Dorința, „care este un fel de detector de valoare — subliniază el —, mă obligă să ies din mine-însumi“ [136]. Încercînd să argumenteze, Lavelle arată că prin această ieșire din sine, pe calea voinței și a dorinței, eul nu urmărește nicidecum o eventuală satisfacere a plăcerii. Dimpotrivă, manifestă convingerea că „nici o conștiință nu poate să se întoarcă spre valoare fără să rupă imediat cu egoismul“ [137].

În viziunea lui, plăcerea face doar dovada posesiei, iar aceasta din urmă se identifică cu atingerea scopului particular, „adică unde un obiect este prezent și care satisface dorința și completează golul conștiinței“ [138] noastre. Cît privește semnificațiile pe care el le dă acestei satisfaceri a dorinței, nu mai este credem necesar să aducem date suplimentare.

În completarea acestei ordine de idei vom reține însă că „valoarea nu poate să fie pusă nici din partea obiectivității, nici din partea subiectivității, ci implică totdeauna un acord care se stabilește între ele“ [139].

Luată ca atare, această idee că *valoarea* nu poate fi teoretizată decît din perspectiva acordului dintre obiectivitate și subiectivitate nu este contestabilă. Îndată ce se încearcă să se surprindă natura fiecărui termen, se observă însă că ei sînt explicați unul în raport cu celălalt în așa fel, încît pînă în cele din urmă rămîn deopotrivă de viciați în fondul lor.

O părere similară o păstrăm și față de modul în care este explicat actul de preferință, pe care îl implică și îl generează dorința, precum și față de acela al judecății și al raportului dintre acestea și dorință și *valoare.*

Astfel, actul de preferință este apreciat ca fiind fundamentul tuturor acțiunilor și judecăților subiectului. El este acela care dă tuturor acestora un anumit sens. Într-o primă fază, ansamblul de preferințe are un caracter spontan și confuz. Dorința însă intervine și precizează scopul particular căruia trebuie să-i corespundă anumite preferințe. În această masă inițială confuză, prin scopul său, dorința face implicit o selecție, o anumită selecție. În felul acesta, actul de preferință este oarecum conștientizat [140].

---

[136] *Ibidem,* p. 206.
[137] *Ibidem,* p. 265.
[138] *Ibidem,* p. 206.
[139] *Ibidem,* p. 207.
[140] Vezi și Wesley Piersol, *op. cit.,* p. 26—31.

Se vede deci că dorința apare drept criteriul în lumina căruia se selectează anumite preferințe. Actul de selecție implică în același timp calitatea, precum și judecata și libertatea de a trece de la preferința *de fapt* la preferința *de drept*. Înseamnă că, la acest nivel, „preferința exprimă tentativa originală prin care conștiința individuală nu numai că se afirmă, dar se și constituie (...), înseamnă deci că prin preferință fiecare ființă se recunoaște și se realizează“ [141].

Presupunînd că la baza preferințelor ar sta, într-adevăr, exclusiv un factor subiectiv, „uitînd“ totodată că însăși dorința individuală este explicată prin raportare la o presupusă dorință absolută, chiar și în această situație se înțelege ușor că în ordinea de selectare a preferințelor primează nu acelea care vizează satisfacerea necesităților materiale și spirituale ale vieții concrete, ci acelea care mă angajează și mă subordonează unui principiu superior mie, care mă ajută să mă recunosc și să mă realizez prin actualizarea *valorii*.

Prin conținutul și scopul urmărit, în aceeași linie se înscriu reflecțiile lui Lavelle asupra actului de judecată. În mod just, el susține că actul de constituire al *valorii* nu poate fi considerat încheiat decît atunci cînd judecata l-a recunoscut și legitimat. În acest rol el are însă în vedere cu deosebire doar judecata de valoare [142], a cărei element constitutiv principal ar fi însăși voința. Așa că judecata de valoare este redusă în mod greșit la un act psihic, acela al voinței. Cît privește judecata de cunoaștere, aceasta este apreciată ca fiind specifică intelectului, „care de la început introduce diferențele și operează discernerea valorilor“ [143].

Subterfugiile la care recurge axiologul neospiritualist sînt mult prea subtile pentru a putea fi totdeauna surprinse în substanța lor autentică. În acest sens, o dovadă elocventă ne-o oferă însuși modul în care este abordată judecata de valoare. Pentru că, în spatele terminologiei folosite care poate duce oricînd în eroare, stau abil ascunse intențiile lui de a o văduvi de funcția ei cognitivă.

Procedînd astfel, el își crează însă posibilitatea să susțină că în judecata de valoare subiectul nu urmărește decît de a „discerne

---

[141] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. I, *ed. cit.*, p. 491. Vezi și *Idem, Les puissances du moi, ed. cit.*, p. 118 ; *Manuel de méthodologie dialectique, ed. cit.*, p. 153.

[142] Atît pentru problematica axiologică discutată, dar mai ales pentru punctul de vedere formulat în legătură cu judecata de valoare, nu este lipsit de importanță să fie consultată și lucrarea lui J. Pucelle, *Études sur la valeur. La source des valeurs. Les relations intersubjectives*, Paris, Vitte, 1957, vol. I.

[143] Wesley Piersol, *op. cit.*, p. 35.

ceea ce convine de ceea ce nu convine, utilul de vătămător, adevărul de fals, frumosul de urît, adică tocmai de a discerne valorile fără a avea nevoie nici de a ști, nici de a argumenta“ [144].

În cazul de față, judecata de valoare nu mai este o judecată, se vede limpede că ea își pierde caracterul de instanță cognitivă, inteligibilă, își pierde chiar ceea ce actul de constituire al *valorii* presupune ca fiindu-i strict necesar.

Deși el subliniază că „relația dintre dorință și judecată face din valoare o idee vie din care dorința exprimă aspectul dinamic, iar judecata aspectului inteligibil“ [145], fără teama de a se contrazice, și cu riscul de a rămîne totuși ambiguu, Lavelle ajunge, cum bine precizează Wesley Piersol, să limiteze judecata de valoare doar la recunoașterea *valorii*, rolul ei fiind doar acela de „a o propune voinței (...) Astfel, judecata de valoare (de fapt actul voinței —*n.ns.*) rezidă în dubla putere de evaluare și de valorizare, care permite subiectului de a judeca lumea (în esență, de a voi și dori într-un anumit sens lumea — *n. ns*) și de a o modifica pe măsura puterii sale“ [146].

Față de această situație generală sub care se prezintă categoria de valoare în axiologia lui Lavelle, se poate conchide că el nu a înțeles imposibilitatea de a explica valoarea numai din perspectiva psihologiei. De asemenea, el nu a sesizat, sau nu a vrut să sesizeze, necesitatea situării axiologiei în ansamblul științelor umaniste (etica, sociologia, gnoseologia, filozofia culturii, antropologia etc.), fapt care i-ar fi deschis reale perspective în abordarea științifică a fenomenului axiologic în întreaga lui complexitate.

Printre altele, așa se și explică de ce, atunci cînd argumentele psihologiei, ea însăși înțeleasă intr-un mod evident idealist, s-au dovedit a fi insuficiente și vulnerabile, el a recurs la invocarea unor forțe transcendente lumii, atemporale și anistorice.

În această situație, desigur că sursa reală a valorii nu poate fi decît eronat interpretată, redusă doar la activitatea unui spirit, care în ultimă instanță se identifică cu Dumnezeu. Negînd practica și teoretizînd valorile și actul valorizării în afara acesteia, el s-a lipsit astfel și de posibilitatea de a reliefa caracterul de clasă, social și istoric al acestora.

---

[144] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. I, *ed. cit.*, p. 515.

[145] *Ibidem*, p. 202.

[146] Wesley Piersol, *op. cit.*, p. 36.

Fără intenția de a nega prezența unor elemente raționale, realiste, pe care nu avem pretenția că le-am surprins integral în paginile de față, oricum, cert este că viziunea lui Lavelle asupra valorii promovează, cu sau fără bună știință, ideea că la baza vieții sociale ar sta factori atît de ordin subiectiv, afectivi și volitionali, cît și de ordin pretins obiectiv (spiritul absolut, actul suprem, ființa absolută etc.). Dar, și într-un caz, și în celălalt, astfel de idei ale gînditorului contemporan rămîn indiscutabil într-un evident și permanent conflict cu realitatea și adevărurile ei.

III. TEORIA SISTEMULUI ȘI CLASIFICAREA VALORILOR

În explicarea posibilității și chiar a necesității unui sistem al valorilor, Lavelle pleacă de la ideea că între *ființă* și *valoare* ar exista indubitabil o strînsă legătură. Fără să fie absolut identice, *ființa* și *valoarea* alcătuiesc împreună o unitate concretă. Concretitudinea acestei unităţi se vrea a fi expresia ideii că în ea se includ deopotrivă toate formele pe care le îmbracă *ființa* și *valoarea*.

Ființa și *valoarea* sînt deci inseparabile. Unde este prezentă *ființa*, prezentă este și *valoarea*; unde este prezentă *valoarea*, prezentă este și *ființa*.

În afara *ființei*, *valoarea* se reduce la un fel de himeră. Nu numai pentru că *valoarea* stă în interioritatea *ființei*, nu numai pentru că sursa *valorii* este unică, adică *ființa* însăși, dar și întrucît, teoretic vorbind, *valoarea* nu poate fi concepută decît din perspectiva cerinței realizării. Or, am văzut deja, în viziunea axiologului francez realizarea *valorii* este identică întîlnirii *ei* cu absolutul, mai bine zis, cu *ființa* sau spiritul absolut. Altfel spus, cerința realizării se vrea a fi la el identică unui „apel către absolut (...) care găsește o rezistență în relativ, dar care se cere totdeauna ca ea (această rezistență — *n. ns.*) să fie învinsă“ [1]. *Valoarea* se realizează deci în măsura în care este cerută; obiectul cerinței nu poate fi însă altul decît *ființa* absolută sau spiritul absolut, „această putere de autorealizare (...) unde rațiunea de a fi și valoarea nu fac decît unitate, și care găsește în fiecare conștiință particulară (...) condiția realizării și mărturia eficacității sale“. În felul acesta, și în cele din urmă, *valoarea* este văzută de gînditorul francez ca fiind spiritul însuși,

[1] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 8.

„în același timp cauza și rațiunea de a fi : ea (*valoarea* — *n. ns.*) este cauzalitatea rațiunii de a fi“ [2].

În afara *valorii, ființa* este ștearsă, fără semnificație. Este doar, sau numai, fenomenul, aparența, datul. Semnificația reală a *ființei*, deci și a fenomenului, se dobîndește abia odată cu realizarea *valorii*, care este concomitentă încarnării *ei*. Tocmai pentru că *valoarea* „exprimă intimitatea și forța justificatoare“ [3] a *ființei* și a tot ce există. *Valoarea* „desemnează recunoașterea ființei ; ea este, spune Lavelle, «ființa justificată și asumată» (12). Din acest motiv, pentru Lavelle ca și pentru Le Senne, axiologia nu este decît un alt nume al ontologiei“ [4].

Deși sînt evident unitare, axiologul francez se străduiește să convingă că *ființa* și *valoarea* totodată se și deosebesc. Disocierea lor nu este cîtuși de puțin întîmplătoare. Aceasta se motivează la el prin faptul că în timp ce *ființa* poate prezenta și un caracter static, *valoarea* în mod necesar prezintă un caracter dinamic. Altfel, *valoarea* ar fi lucrul însuși, *ea* nu s-ar mai distinge de acesta în cazul cînd i-ar fi negat deci caracterul *ei* dinamic.

Sigur că pe marginea acestei idei, și nu numai a acesteia, s-ar putea discuta încă mult, chiar foarte mult, cu atît mai mult cu cît uneori contradicțiile între care se zbate dimensiunea axiologică a gîndirii lui Lavelle sînt extrem de numeroase și, fără îndoială, nu mai puțin supărătoare. Ceea ce ne interesează însă pe noi acum îndeosebi este modul în care el încearcă să explice sistemul de valori din perspectiva unității dintre ființă și valoare.

Față de ideile formulate pînă în prezent, nu este fără importanță să ne exprimăm totuși mai întîi părerea că în viziunea filozofului francez *ființa* și *valoarea* nu reprezintă altceva decît două modalități, diferite numai terminologic, de exprimare ale unuia și aceluiași principiu universal, respectiv spiritul absolut. Vrem să spunem că, privit din perspectiva ontologicului, se pare că spiritul la acest gînditor este tocmai *ființa ;* privit însă din perspectiva axiologicului, spiritul ni se înfățișează ca fiind *valoarea* însăși. Deose-

[2] *Ibidem*, p. 15.
[3] *Ibidem*, p. 13.
[4] Georges Gusdorf, *La philosophie des valeurs*, în *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine — Les tendances principales*, vol. I, Paris, Fischbacher-Marzorati, 1961, p. 598—599.

birea dintre spirit, *ființă* și *valoarea* nu este deci la Lavelle decît o deosebire de terminologie, sau, dacă se vrea, deosebirea despre care vorbim își găsește expresia la el doar în perspectiva din care este privit însuși spiritul absolut.

În măsura în care această interpretare a noastră nu comportă discuții contradictorii, în acest caz nu mai rămîne loc pentru nici un fel de îndoială asupra modului în care Lavelle încearcă să explice atît strînsa legătură, unitatea dintre *ființă* și *valoare*, cît și faptul că, ele însele, fiecare în parte, *ființa* și *valoarea* deci, constituie o unitate. Altfel spus, tocmai pentru că spiritul este unitate, unitatea există nu numai între *ființă* și *valoare*, ci *ființa ca atare* și *valoarea ca atare* formează la rîndu-le o unitate, fiecare în parte dintre aceste unități impunîndu-se deopotrivă și în mod necesar spiritului nostru.

Într-o formulare concisă, una dintre ideile care stau la baza reflecțiilor axiologului francez asupra posibilității și a necesității unui sistem al valorilor ar fi prin urmare aceea că, indiferent de ce tip de unitate am avea în vedere, fie că este vorba despre unitatea dintre *ființă* și *valoare*, fie despre existența unității *ființei* sau a unității *valorii*, laolaltă sau fiecare în parte rezidă și își au sensul existenței lor numai în și prin unitatea spiritului, care este o unitate unică în universalitatea și dinamicitatea ei, activă deci și vie, absolută, pretutindeni și în întregime prezentă.

Unitatea de față, am văzut deja, este în același timp o unitate concretă. Din perspectiva ontologicului, bogăția concretă a acestei unități se atestă atît prin suficiența *ființei*, cît și, mai ales, prin formele pe care *ființa* le îmbracă. În plus, teza concretitudinii își găsește expresia la Lavelle și în rolul pe care îl are fiecare parte, luată ca expresie și nu ca element al totului, în tot. Așa încît, îndreptățit se poate afirma că în măsura în care se are în vedere „partea“, mijlocit sau nemijlocit, totodată se impune atenției și problema calității. Dealtfel, însuși axiologul contemporan precizează că lucrurile și fenomenele, ființele particulare, relative, limitate etc. nu pot fi într-un alt chip privite decît ca „un fascicul de calități“. Dar nu și *ființa*, privită fără îndoială prin prisma definiției care i-o dă, aceea de prezență totală. În caz contrar, remarcă el, ar fi afectată însăși unitatea *ființei*, întrucît calitatea presupune distincții.

Ceea ce noi urmărim aici îndeosebi este nu atît punerea în evidență a identității dintre bogăția *ființei* și „bogăția și fecunditatea“ *valorii* sau a spiritului absolut, ci delimitarea poziției lui

Lavelle în privința respingerii tezei după care s-ar putea vorbi în vreun fel de existența unor trepte ale *ființei* sau ale *valorii* [5], deci despre o anumită ierarhizare a *lor*, sau a *fiecăreia* în parte. Trebuie spus în același timp că el adoptă o atitudine similară și în ceea ce privește teza indivizibilității *ființei* sau indivizibilității *valorii*, refuzînd prin urmare posibilitatea divizibilității vreuneia dintre *ele*.

Cu toate acestea, nu este cazul însă să se desprindă cumva concluzia că Lavelle ar fi adeptul omogenizării a tot ce există, excluzînd astfel orice deosebire, fie între formele de manifestare ale *ființei* sau *valorii*, fie între acestea și *ființa* absolută sau *valoarea absolută*. Dimpotrivă, el subliniază că, dacă se poate vorbi despre o anumită identitate, aceasta numai în sensul în care toate converg către esența *ființei* sau a *valorii*, dar nu și în rest.

Acum, firesc s-ar putea pune întrebarea : cum se justifică totuși reținerea ideilor de față în acest context ? Sau, în ce constă legătura dintre *ființă* și *valoare*, altfel spus în lumina cărui motiv este invocată prezența necesară a unei atare legături într-o discuție pe marginea sistemului de valori propus de Lavelle ?

Ceva mai înainte, am încercat să arătăm că la filozoful francez diversitatea scoate pe bună dreptate în evidență ideea de bogăție concretă, fie a *ființei*, fie a *valorii*. Cum această bogăție își găsește expresia în chiar formele pe care le îmbracă *ființa* sau *valoarea*, deci în diversitate, prin însuși acest fapt s-a creat posibilitatea aducerii în discuție a calității. Deși nu ne-am oprit în nici un fel asupra acesteia, asupra calității, noi am avut însă în vedere că nu poți vorbi de calități ocolind sau neglijînd problema valorilor, fie numai și pentru motivul că, în fapt, „valorile reprezintă calități sau atribute reale umane“ [6]. În felul acesta, ținînd seama și de scopul capitolului de față, am anticipat încă de pe acum că ideea de ierarhie la Lavelle nu are sens decît la nivelul calităților, la nivelul modurilor de manifestare ale *ființei* sau *valorii*, dar nu și la nivelul *ființei ca atare* sau a *valorii ca atare*. În acest sens, el atrage stăruitor atenția că *valoarea* nu trebuie privită, pentru că nu este, ca o scară verticală ; ceea ce nu înseamnă totuși că *ea* nu se exprimă sau nu trebuie să se exprime printr-un ordin

[5] Vezi și J. École, *op. cit.*, p. 55—57.

[6] C. I. Gulian, *Introducere în etica nouă*, București, Edit. de stat, 1946, p. 174.

ierarhic. Pe scurt, în viziunea lui, *ființa* sau *valoarea* nu pot fi deci ierarhizate.

Cît privește respingerea tezei divizibilității *ființei* sau *valorii*, aceasta trebuie spus că se află și ea într-o indisolubilă legătură cu ideea de ierarhie. Dealtfel, vom vedea în continuare că tocmai aici stăruie o izbitoare contradicție intrinsecă modului în care axiologul francez înțelege să explice și să argumenteze posibilitatea constituirii unui sistem ierarhic al valorilor. Necesitatea reliefării acestei contradicții, care stă la baza sistemului lui axiologic, se vrea a fi totodată și rațiunea pentru care am făcut loc în acest context dezacordului manifestat de el față de teza divizibilității *ființei* sau *valorii*.

Este adevărat că Lavelle însuși sesizează existența acestei contradicții, dintre *valoare* și ordinul ierarhic. Lui i se pare însă că nu este decît în aparență o contradicție ; nouă, dimpotrivă, ne apare ca o contradicție cît se poate de reală, dar nu și justificată în planul realităților axiologice. Totuși, el nu a putut proceda altfel, evitînd deci riscul de a se contrazice, întrucît teza unității indivizibile a *ființei* sau *valorii*, convergența tuturor modurilor *lor* de manifestare către *ele însele*, către sursă, către unitate altfel spus, este singurul lui punct de sprijin în explicarea unității dintre formele *lor* particulare de existență, sau, pe plan axiologic, dintre valorile particulare, care sînt diferite, existențial diferite.

Sub incontestabila influență a lui Platon, axiologul contemporan subliniază chiar în acest sens că toate valorile particulare converg către această *valoare* supremă, identică *Unului*, „principiul suprem al tuturor actelor noastre“. Totodată, și aici se distanțează evident de Hegel, el arată că „toate formele participației, adică lumea, viața și gîndirea sînt substanța Unului, și nu decăderea lui“ [7]. Lavelle ține să precizeze însă că acest *Unul* despre care ne vorbește el nu se confundă și nu trebuie să se confunde nici cu suma obiectelor, dar nici cu aceea a scopurilor particulare. Pe toate acestea *Unul* absolut „le suprimă în perfecțiunea actului“. În ipostaza de față, în care *el* se identifică ca scop prim, forță nelimitată, sursă a tot ce există, activitate pură și perfecțiune, absolutul unitar „se prezintă ca un obiect pentru a ne cere să ne unim cu el“ [8]. În felul acesta, prin unirea noastră cu spiritul absolut, filo-

[7] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 54.

[8] *Ibidem*, p. 474.

zoful francez speră că a reușit să definească în același timp și însăși esența libertății noastre, adică tocmai acea relație care se realizează prin intermediul timpului între infinit și finit. Relația rămîne însă pentru el ștearsă, fără semnificație dacă nu se transformă în participație, dealtfel cheia de boltă a întregii lui filozofii.

În sfîrșit, rațiunea abordării în același timp din perspectiva *ființei* și *valorii* a ideii de bogăție, a aceleia de ierarhie, ca și teza indivizibilității, se explică nu numai prin strînsa legătură, prin unitatea dintre *ființă* și *valoare*, dar și prin faptul că, în viziunea axiologului de care ne ocupăm, *valoarea* este aceea care „cheamă existența multiplicității formelor ființei ca suport al diferitelor forme ale valorii“ [9]. Exprimîndu-ne mai clar, vrem să spunem că, în afara unor mici excepții, atributele care sînt specifice *ființei*, specifice sînt și *valorii*. „Între ființă și valoare — observă pe bună dreptate în acest sens Régis Jolivet — nu există interval, deoarece valoarea provine din ființă ca din sursa sa și Ființa este tocmai unica valoare“ [10]. Din acest motiv, orice discuție asupra *valorii* nu poate să nu aibă în vedere și *ființa*, chiar dacă această idee a legăturii nu este întotdeauna fățiș exprimată. După cum, nu mai puțin necesar este ca reflecțiile asupra *ființei* să nu rămînă în nici un fel izolate sau în opoziție cu reflecțiile asupra spiritului. Așa încît, prin înseși implicațiile de față, se cuvine firesc ca nici *valoarea* să nu fie abordată și mai ales explicată abstracție făcînd de raporturile *ei* cu spiritul, implicit deci cu *ființa*.

Odată făcute aceste precizări, sigur că pasul imediat următor este acela de a vedea, pe scurt, ce vrea să fie totuși acest spirit absolut din punctul de vedere al lui Lavelle. În acest sens, concluzia care se desprinde și care totodată se recomandă prin ea însăși să fie aici reținută este că dintre toate „argumentele“ pe care filozoful neospiritualist le invocă cu intenția de „a dovedi“ existența acestui spirit absolut se detașează ca trăsătură comună doar afirmația că spiritul absolut există, este. Ce este ?! Este justificare de sine, propria lui rațiune de a fi, ca și rațiunea de a fi tot ce există; este forță absolută și universală, putere infinită și inepuizabilă, unicul obiect perfect care ne poate satisface pe deplin ; este însăși iubirea universală, iubirea în sine ; este posibilitate și libertate,

---

[9] *Ibidem*, p. 22.

[10] Régis Jolivet, *Le courant néo-augustinien*, în *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine — Les tendances principales*, vol. I, *ed. cit.*, p. 738.

ființă absolută și *valoare* absolută ; este activitate eternă, sursă a vieții noastre și scop suprem al aspirațiilor ei. Mai departe, orice insistență în plus, orice efort de înțelegere se dovedesc a fi pe deplin inutile.

Inutilitatea unei investigații exhaustive, desigur din această perspectivă, derivă din aceea că, indiferent de risc, Lavelle își urmărește cu toată convingerea atingerea scopului propus, acela de a „demonstra“ existența unei origini comune a tuturor valorilor, adică de a postula de fapt ideea că există o *valoare* supremă, absolută și universală, și că această *valoare* este însuși spiritul absolut, unic și unitar, „focar al tuturor valorilor“, acel „adevăr profund“ [11] de care nu se poate dispensa axiologia contemporană.

De aici plecînd, reflecțiile lui pe marginea sistemului de valori se concentrează îndeosebi în jurul ideii că această unitate a spiritului absolut „se diversifică și se deschide într-o pluralitate infinită de moduri particulare“. Întrucît *valoarea*, remarcă el, „nu poate să exprime nimic mai mult decît unitatea unei activități“, înseamnă atunci că „multiplicitatea valorilor exprimă condițiile fără de care această activitate nu ar putea intra în joc“ [12].

Implicit, încă odată rezultă cu toată evidența că există o unitate a *valorii* absolute și că unitatea acestei *valori*, după convingerea axiologului francez, stă în chiar unitatea spiritului absolut. Atît timp însă cît nu intervine o conștiință individuală, această unitate rămîne doar o unitate potențială. Realizarea și manifestarea unei astfel de unități presupune deci în mod necesar existența omului, a conștiinței lui. Fără existența conștiinței omului, spiritul absolut ar fi lipsit așadar de condiția esențială a manifestării lui ca *valoare* absolută, totodată ar fi lipsit de posibilitatea confirmării propriei lui eficacități.

Faptul că în abordarea și explicarea genezei categoriei de valoare Lavelle recunoaște indubitabila necesitate a existenței omului, a eului, a conștiinței lui, nu ni se pare a fi inexact. Inexact este, pe de o parte, că el o văduvește de dimensiunea ei social-istorică, iar pe de altă parte că vede în ea, în conștiința omului, doar o expresie limitată a unei presupuse conștiințe absolute, care, în cele din urmă, se identifică la filozoful contemporan cu însuși spiritul absolut.

---

[11] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 446.

[12] *Ibidem*, p. 17—18.

Trecînd peste o sumă de contradicții paradox [13], care la o analiză mai de amănunt s-ar dovedi deopotrivă de sufocante, nu putem totuși să nu observăm că această inexactitate, îndeosebi în ultima ei formă, este cu atît mai supărătoare cu cît se demonstrează practic că ea nu este de neînlocuit. *Axiologul contemporan ar fi putut foarte bine să spună tot ceea ce a spus, fie în ontologie, fie în axiologie, fără ca să mai facă apel teoretic la factori de natură spirituală, supranaturali, indiferent că aceștia s-ar numi Dumnezeu, spirit pur și universal, ființă sau valoare absolută etc.* Dealtfel, la această principală limită a viziunii lui filozofice este de dorit să fie raportate de către cititor toate rezervele de esență pe care noi le-am formulat critic în legătură cu soluțiile ofertie de Lavelle la una sau alta dintre problemele abordate de-a lungul cercetării de față.

Continuîndu-ne ordinea de idei propusă, nu este fără importanță să reținem acum că, în raport cu acest spirit absolut despre care vorbeam mai înainte, conștiința omului apare în optica gînditorului francez drept limitată și imperfectă. Ea tinde însă continuu spre perfecțiune, caută mereu să dobîndească ceea ce îi lipsește. Cum manifestarea conștiinței absolute, sau a spiritului absolut, este singura cale posibilă prin care conștiinței omului i se poate transmite un caracter activ, dinamic, ca atare, între conștiința mea, ca activitate relativă, și spiritul absolut, ca activitate absolută și pură, ca unitate a unei activități pure și perfecte, neîncetat trebuie să se stabilească anumite relații. Eficacitatea acestei acțiuni a mele depinde totuși de mine însumi, în sensul că eu pot să consimt sau

[13] Informativ, ne mulțumim să formulăm numai două dintre acestea, anume că, pe de o parte, spiritul absolut este în întregime pretutindeni prezent ca forță, ca unitate a unei activități nelimitate, iar pe de altă parte, același spirit absolut este văzut de Lavelle doar ca o unitate potențială, irealizabilă în afara omului ; cel de al doilea paradox, decurge oarecum din primul : omul, ca spirit relativ, prin conștiința lui deci, este condiția esențială a realizării și a manifestării spiritului absolut ; dar totodată conștiința omului este și numai expresia limitată, relativă, a chiar spiritului absolut, identic cu „subiectivitatea sau conștiința absolută care este Dumnezeu". Într-o altă formulare, spiritul absolut apare deci drept cauza propriei lui condiții existențiale, acea cauză de sine despre care vorbea Descartes la începutul epocii moderne, iar mai apoi Spinoza. Vom vedea mai departe că tocmai pe baza acestui al doilea paradox Lavelle își dezvoltă nu numai ideea necesității participației, dar și pe aceea a dinamismului specific conștiinței umane.

nu la a intra în relație cu spiritul absolut ca eficacitate suverană, „perfectă suficiență și internă justificare de sine" [14] și prin sine.

Nu este însă cîtuși de puțin recomandabil ca omul să refuze o astfel de posibilitate, de a intra în relație cu spiritul absolut. Pe lîngă motivele cunoscute, nu este recomandabil nici pentru faptul că spiritul absolut este însăși originea lui existențială, a omului. Asta vrea să însemne că numai în raport cu această origine, a lui și a tot ce există, numai în raport cu această sursă eternă, infinită și inepuizabilă, omul poate să imprime un sens autentic vieții și activității lui. Or, tocmai acesta și este credem sensul afirmației lui Lavelle, respectiv că „a acționa înseamnă a produce, înseamnă a se face făcînd (...), dacă este și adevărat, că (...) a exista înseamnă a acționa și a crea" [15].

Luată în sine însăși, indiscutabil că există aici o valoroasă idee, aceea că omul crează și în același timp se creează prin valori. Omul își face din ele mijlocul prin care el se exprimă și se realizează ca om, actul creator de valori dobîndind astfel semnificația mijlocului prin care omul se realizează autodepășindu-se [16]. Gîndind în felul acesta, s-ar putea chiar spune că omul își devine sieși scop, iar mijlocul realizării lui ca scop fiind tocmai sau însuși actul creator de valori.

Fără îndoială că interpretarea de față nu pretinde a fi nici unica posibilă, nici exhaustiv formulată. Ceea ce noi am urmărit să punem în evidență în acest context, abstracție făcînd de o sumă de implicații idealiste în ultimă instanță, se vrea a fi îndeosebi ideea că dinamismul conștiinței noastre este, potrivit opiniei lui Lavelle, o consecință firească a manifestării și prezenței în ea a spiritului absolut, termenul prim la care trebuie să ne relaționăm viața și activitatea noastră. De ce trebuie să ne relaționăm viața și activitatea la acest spirit absolut nu mai este cazul să o spunem. În schimb, este necesar să subliniem că, împreună, toate acestea ne prilejuiesc posibilitatea și a unui alt mod de interpretare a

[14] *Ibidem*, p. 483.
[15] *Ibidem*, p. 21.
[16] În scopul apropierii pertinente și nuanțate a unor judecăți de valoare asupra punctului de vedere formulat de Lavelle, vezi și compară : K. Marx, *Manuscrise economico-filozofice din 1844*, în *Scrieri din tinerețe*, București, Edit. politică, 1968, p. 622—623 ; J. École, *op. cit.*, p. 153—155, 180—182 ; W. Piersol, *op. cit.*, p. 10—11 ; Al. Tănase, *op. cit.*, p. 110—139 ; *Idem*, *Cultură și religie*, București, Edit. politică, 1973, p. 84—109.

caracterului dinamic al *valorii*, mai cu seamă al valorilor particulare.

Ideea dinamicității, cel puțin așa lasă axiologul neospiritualist să se înțeleagă, se explică nu numai prin prisma identității dintre *valoare* și spiritul absolut, care este activitate, acțiune, unitate vie ; nu numai prin faptul că *valoarea* „ne face coparticipanți la actul creator și dă lumii o semnificație a cărei realizare depinde de noi“ [17]. Caracterul dinamic s-ar mai putea explica, credem, și prin aceea că *valoarea* nu poate exista decît manifestîndu-se, că unicul *ei* mijloc de realizare, ca unitate, este diversitatea, multiplele forme pe care *ea* le îmbracă în inepuizabila ei manifestare. De asemenea, dinamicitatea *valorii* și-ar mai putea găsi expresia și în faptul că, din perspectiva *ființei*, *ea* chiar se oferă continuu acelora care o caută pe calea inimii, tocmai pentru a putea fi neîncetat justificată, asumată și, în consecință, actualizată în experiența lumii. Numai că, și aici intervine iarăși un moment dificil pentru axiologia lui Lavelle, *valoarea* este văzută de el ca fiind „totdeauna dincolo de experiență, anume în spiritul care este gîndirea infinitului, adică infinitul însuși“ [18].

Acest punct de vedere al lui este însă lacunar, ca să nu spunem contradictoriu, cel puțin pentru motivul că el nu face nici un fel de precizare în legătură cu termenul de experiență. Avînd totuși în vedere rolul pe care Lavelle îl conferă la ceea ce numește el experiență spirituală, s-ar părea că în raport cu aceasta, care, se știe, este limitată, relativă, întrucît este a omului, trebuie înțeleasă infinitatea *valorii*, deci și caracterul *ei* absolut.

Dar dacă *valoarea* este dincolo de experiența spirituală, mai ales că aceasta este concepută ca un act de credință, cum reușesc eu totuși să o aprehendez, să o afirm ? Pentru că, pe de o parte, experiența spirituală în raport cu *valoarea*, deci în raport cu obiectul ei, este limitată, finită, relativă etc. Pe de altă parte, dacă *valoarea* este infinită, absolută, dacă *ea* este totul indivizibil prezent pretutindeni, de ce lipsește din experiența spirtiuală, și mai cu seamă cum poate fi *ea* prinsă prin această experiență, care este limitată totuși ? În acest caz, sau acceptăm că *valoarea*, deși indivizibil prezentă, este afirmată parțial, fragmentar — ceea ce constituie o absurditate evidentă —, sau rămîne deschisă, neexplicată problema mecanismului prin care această experiență spirituală limitată și relativă poate afirma *valoarea* ca tot indivizibil, infinit și absolut.

[17] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 11—12.
[18] *Ibidem*, p. 477.

Dacă nu are în vedere o astfel de experiență, ci experiența concretă, și este posibil și așa ceva întrucît Lavelle scrie surprinzător într-un alt loc că *valoarea* este „evident transcendentă oricărei experiențe concrete, chiar oricărei acțiuni“ [19], nu vedem raționalitatea motivului invocării ei, deoarece, știm deja, el neagă funcționalitatea acesteia în înțelegerea *valorii*.

Cît privește dinamicitatea valorilor particulare, existența acesteia se pare că este revendicată de gînditorul francez într-un dublu sens : pe de o parte se are în vedere teza indivizibilității *valorii*, caracterul *ei* dinamic imprimîndu-se deci și valorilor particulare, iar pe de altă parte, în lumina ideii de convergență, se gîndește că stă în specificul valorilor particulare să tindă continuu, prin om, către *valoarea* absolută și universală. Mai riguros vorbind, explicarea dinamicității valorilor particulare nu este la el cîtuși de puțin străină ideii de ascensiune, „legea depășirii de sine“ [20] a omului cum se exprimă Wesley Piersol, acestei neîncetate tendințe de apropiere [21] și de situare într-un anumit plan ierarhic față de *valoarea* absolută, culme unică și unitară în raport cu valorile relative și particulare, ele însele în acest domeniu al axiologicului reprezentînd ceea ce Spinoza numea, în perspectiva ontologicului, modurile ființei [22].

De fapt, legătura dintre *valoare* și valori nu este altceva la filozoful neospiritualist contemporan decît o altă „formă a relației dintre unitate și diversitate“ [23], motiv care ne și determină să credem că așa cum dinamicitatea unității se transmite diversității, tot astfel dinamicitatea diversității confirmă caracterul dinamic

[19] *Ibidem*, p. 487—488.
[20] Wesley Piersol, *op. cit.*, p. 62.
[21] Această tendință de apropiere și de înălțare a omului către spiritul absolut , în filozofia lui Lavelle, este cunoscută și sub numele de *dialectică ascendentă*, apreciată de J. École drept un fel de sinteză între așa-numita „probă prin contingență“ și „proba prin posibili“, ceea ce îi permite exegetului francez să sublinieze strînsa înrudire a autorului ei atît cu Toma d'Aquino și Leibniz, dar și cu Descartes și adepții argumentului ontologic. Vezi J. École, *op. cit.*, p. 105—106.
[22] Dacă este posibilă o oarecare apropiere între acești doi gînditori în ceea ce privește terminologia folosită, în nici un caz însă, exceptînd poate problema panteismului, și din punctul de vedere al concepției sau al poziției lor de principiu, pentru că fiecare în parte concepe și explică într-un alt chip natura ființei.
[23] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 59.

al unității. Înainte de toate, diversitatea este însă a indivizilor, a oamenilor, a conștiințelor lor particulare. Abia mai apoi diversitatea este și a obiectelor, a evenimentelor, a acțiunilor etc.

Luate în ele însele, lucrurile, fenomenele, acțiunile, evenimentele etc. nu sînt valori. În acest sens, Lavelle chiar face îndreptățit precizarea că, în el însuși, obiectul de exemplu nu poate fi decît „neutru sau indiferent (...) ; nu putem spune despre un obiect — își continuă el ideea — că are valoare decît atunci cînd îl considerăm în raport cu un subiect“ [24]. Mai direct și convingător formulată, părerea lui este că „nu se poate spune nimic despre nici un obiect fără a stabili de la început ființa acestui obiect“ [25], de fapt *valoarea* acestui obiect, dacă avem în vedere, și nu se poate să nu avem, legătura dintre *ființă* și *valoare*. Săvîrșirea acestei operații, a stabilirii *ființei*, implicit deci a stabilirii *valorii* unui obiect, rămîne însă exclusivă subiectului însuși.

Deși nu sînt valori, lucrurile, fenomenele, evenimentele etc. pot deveni totuși valori într-un anumit sens. Dar cînd și cum însă ? Numai prin raportarea lor la om și atunci cînd ele (lucrurile, acțiunile, evenimentele etc.) satisfac anumite cerințe ale acestuia, ale omului. Altfel spus, și aici se conturează o idee prețioasă a axiologului de care ne ocupăm, „valoarea nu rezidă niciodată în lucruri, ci în activitatea prin care omul transformă și încorporează lucrurile dezvoltării lui“ [26].

În toate acestea, deslușim ca principal faptul că existența necesară a subiectului este invocată nu numai în ceea ce privește descoperirea și explicarea genezei *valorii*. Lavelle merge mult mai departe, omul fiind acela în funcție de care încearcă să explice în același timp sistemul de valori, clasificarea lor, valorizarea și, dintr-un anume punct de vedere, chiar actul creator de valori.

O primă dovadă în acest sens este sublinierea repetată a legăturii indisolubile dintre unitatea *valorii* și pluralitatea infinită a indivizilor, ei fiind acei care intră în relație cu o lume de obiecte, de asemenea infinit multiplă. Rolul lor, al obiectelor, apreciază autorul voluminoasei lucrări *Traité des valeurs*, este acela de a oferi indivizilor „condițiile limitării lor, materia acțiunii și instrumentul comunicării lor mutuale“. De unde și concluzia că „toate formele particulare ale valorii se nasc din aceste relații pe care

[24] *Idem, Traité des valeurs*, vol. I, *ed. cit.*, p. 188—189.
[25] *Idem, Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 19.
[26] Idem, Traité des valeurs, vol. I, *ed. cit.*, p. 5 ; vezi și, *Idem, Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 13.

fiecare individ este capabil să le susțină cu el însuși, cu absolutul de care depinde, cu toate obiectele care îl înconjoară, cu toți indivizii pe care îi găsește în drumul său“ [27].

Indiferent de perspectiva în care ne-am situa, fie ea a absolutului sau a relativului, fie a universalului sau a particularului, observăm că în gîndirea lui Lavelle *valoarea se prezintă ca un raport, ca o relație în a cărei realizare un rol de neînlocuit îl are totuși omul, conștiința lui.*

Dincolo de cercul vicios prin care se explică ideea de activitate a conștiinței umane, la un moment dat chiar existența ei, dincolo de caracterul idealist sau de vicierea idealistă a esenței relației prin teoretizarea necesității transformării acesteia în participație, reținem deci ca interesantă prin realismul ei convingerea axiologului contemporan că lipsa omului face deopotrivă imposibilă atît explicarea *valorii* absolute, cît și explicarea valorilor particulare, relative. Într-o altă formulare, mai riguroasă, vrem să spunem că punctul de vedere al lui Lavelle își are realismul său atît doar cît se recunoaște în om unica ființă care, după trebuințele, capacitățile și aspirațiile ei, poate stabili raporturi cu sine însăși, cu semenii săi, cu întreaga realitate înconjurătoare, și în această măsură, *valoarea fiind un raport,* omul este pe bună dreptate apreciat drept singura ființă capabilă de a crea valori și de a se crea prin valori [28], „ființă unică în lume“ despre care se poate spune, cum se exprimă plastic Blaga, că există „stele care îi luminează numai“ ei, „stele interzise fiarelor din peșteri și îngerilor din cer, deopotrivă“ [29].

Față de viziunea lui filozofică de ansamblu, modul acesta de a gîndi al axiologului contemporan rămîne totuși impregnat de idealism în ultimă instanță, angajat chiar pe o pistă cu vădite implicații fideiste. Și nu atît pentru că el postulează pe nedrept existența unei *valori* a valorilor, existența unei *valori* absolute, ci îndeosebi pentru motivul că, indiferent de subterfugiile la care abil

[27] Louis Lavelle, *Traité des valeurs,* vol. II, *ed. cit.*, p. 22.
[28] Se cuvine să observăm că nu este singura împrejurare în care Lavelle face dovada unui plus de receptivitate și de apropiere față de adevăratele soluții ale problemelor analizate. În cazul de față, teza cu privire la necesitatea izolării omului, a închiderii și trăirii în sine, a privirii narcisiste a propriului univers sufletesc, pentru care el a pledat și va mai pleda din păcate, cum se vede îi devine și îi rămîne în bună măsură străină lui însuși.
[29] Lucian Blaga, *Artă și valoare,* București, Fundația pentru Literatură și Artă, 1939, p. 199.

se recurge, această *valoare* absolută nu este într-un alt chip văzută decît ca fiind tocmai „spiritul considerat în afirmarea lui", singurul, după aprecierea ușor contestabilă a lui Lavelle, „care face să apară forme originale ale valorii (ale lui însuși — *n.ns.*) în fiecare dintre afirmațiile sale particulare"[30]. În interpretarea noastră, asta vrea să însemne că valorile particulare, relative, nu pot fi altfel concepute decît ca tot atîtea expresii ale spiritului absolut, formele prin care acesta își face simțită prezența în viața și conștiința omului.

Se cere să facem însă aici precizarea că spiritul absolut nu se manifestă, nu devine activ dacă nu este recunoscut de om. Numai omul poate să-l recunoască, adică să-l afirme[31]. Forța omului stă chiar în prezența spiritului în om ca forță absolută și universală. Omul trebuie doar să-l vrea, să-l dorească și să-l iubească. Iar a-l iubi înseamnă a-l afirma, înseamnă a face un act de credință față de obiectul iubirii.

Dar nu numai atît. Prin chiar afirmarea absolutului ca *valoare* absolută, încearcă să ne asigure Lavelle, omul deja a consimțit să participe la acest spirit absolut, la această *valoare* absolută. „Nici o valoare — precizează el — nu poate fi atinsă decît printr-o participație în toate momentele la conștiința sau subiectivitatea absolută care este Dumnezeu"[31 bis]. Într-un alt loc, ideea de față cunoaște la filozoful francez o formulare și mai completă, respectiv că, „acolo unde valoarea este prezentă", „ea poartă totdeauna cu ea caracterul absolutului (...) valoarea care este prezentă în interiorul tuturor termenilor unei astfel de serii nu merită acest nume decît dacă ea este (...) o participare la valoarea absolută din care noi nu sesizăm niciodată decît forme imperfecte și relative"[32].

Împreună, afirmarea și participarea la absolut, „actul suprem al spiritului"[33], fac dovada intrării în acțiune a conștiinței omului.

---

[30] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 463.

[31] Am mai arătat și am apreciat că, într-adevăr, Lavelle are meritul de a se fi ridicat împotriva negativismului, susținînd în mod justificat necesitatea afirmării ființei. Credem însă că Wesley Piersol exagerează atunci cînd observă că „această gîndire atît de pozitivă a lui Lavelle îl pune în linia gînditorilor (...) Spinoza, Comte, Bergson, Blondel, care apreciau cu toții că spiritul uman trăiește într-un climat de afirmație radicală" (W. Piersol, *op. cit.*, p. 103), cu atît mai mult dacă avem în vedere notele definitorii ale concepției fiecăruia.

[31bis] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 469.

[32] Idem, *Traité des valeurs*, vol. I, *ed. cit.*, p. 264.

[33] *Idem*, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 474.

Consecința directă și imediată a intrării ei în joc, a conștiinței individului, este că prin însăși această intervenție se „nasc moduri particulare ale valorii care sînt în raport cu multiplicitatea infinită a indivizilor și a lucrurilor, a situațiilor și a funcțiilor (...) *valoarea concretă și vie trebuie deci să se exprime printr-un sistem de valori (subl. ns.)*: valoarea este totdeauna acea valoare care nu merită totuși acest nume decît pentru că ea cere prezența tuturor celorlalte, în loc de a le exclude"[34].

Deși are ca unică sursă spiritul, din perspectiva absolutului *valoarea* absolută fiind spiritul însuși, se vede prin urmare că *valoarea* cunoaște sau îmbracă în realizarea *ei* o multitudine de forme extrem de diferite; tocmai pentru că *valoarea* se încarnează, se manifestă în funcție totuși de experiența fiecăruia, iar aceasta din urmă ea însăși existențial se prezintă sub diverse modalități.

În raport cu această părere, s-ar putea crede că Lavelle pledează pentru ideea unei relativizări a valorilor, pentru ideea unui pluralism sau chiar a unei pulverizări a valorilor în multiplicitatea experiențelor particulare. Ar fi însă cît se poate de greșit, întrucît sistemul axiologic pe care ni-l propune el, în esență, se bizuie pe teza ontologică deja cunoscută, respectiv că *valoarea* „evocă caracterele care aparțin ființei și despre care știm bine că este unică și univocă, dar care se deschide într-o multiplicitate infinită de existențe diferite fără ca acestea să ajungă vreodată să termine de a exprima întreaga sa bogăție și întreaga sa fecunditate. Și cum în existența cea mai umilă ființa este deja prezentă în întregime, deci îndată ce valoarea este în joc, în nuanța sa cea mai subtilă se regăsește indivizibilitatea esenței sale. Aceasta înseamnă că nu există un mod al ființei sau al valorii care să nu cheme și să nu cuprindă pe toate celelalte"[35].

Sigur că acest punct de vedere al axiologului contemporan asupra raportului dintre unitate și diversitate, sau dintre unitate și multiplicitate, cum se mai exprimă el, nu poate să nu fie reținut într-o discuție pe marginea sistemului de valori. Cu atît mai mult cu cît prin recunoașterea și teoretizarea unui astfel de raport

---

[34] *Ibidem*, p. 19.

[35] *Ibidem*, p. 12. În lucrarea citată, ocupîndu-se de problema unității, multiplicității și univocității *ființei*, implicit deci și a *valorii*, J. École reușește să scoată convingător în evidență afinitățile de concepție ale lui Lavelle în raport cu Toma d'Aquino, Duns Scot, Hegel etc., dar și notele care în același timp îi particularizează gîndirea filozofului contemporan. În acest sens, vezi J. École, *op. cit.*, p. 57—63 și 94—98.

se încearcă și evitarea, sau cel puțin ocolirea, în primul rînd, a ceea ce am putea numi pluralismul axiologic.

Din păcate, tributar convingerilor lui spiritualiste, filozoful francez nu reușește totuși o detașare substanțială în linia unor contribuții realiste pe marginea raportului dintre unitate și diversitate. Motivul, lesne de înțeles, este acela că, în ultimă instanță, unitatea și diversitatea nu sînt la el decît doar două aspecte inseparabile ale unuia și aceluiași principiu ontologic, anume spiritul absolut și universal, omnipotent și omniprezent.

Toate acestea nu diminuează însă în nici un fel interesul față de modul în care Lavelle înțelege și explică posibilitatea și necesitatea constituirii unui sistem al valorilor. Altfel spus, indiferent de perspectiva din care este abordat raportul dintre unitate și diversitate, problema sistemului axiologic, fie numai și prin actualitatea ei, invită deci firesc la discuții și reflecții, în consecință uneori dînd chiar naștere la aprige dispute teoretice [36].

La un moment dat, axiologul francez remarcă în acest sens ideea că punctul culminant al unei teorii a valorilor își găsește directa sa expresie în inseparabila legătură dintre *valoare* și ordinul ierarhic. Cu alte cuvinte, convingerea lui este că nu se poate renunța sub nici o formă la ideea de ierarhie a valorilor. Dimpotrivă, conceperea „unui sistem ierarhic constituie singurul mijloc de care dispunem pentru a introduce unitatea între valori diferite, dacă este adevărat că verticalitatea lor este esențială și că există o culme în raport cu care ele se situează și spre care tind și se concentrează toate. Acest sistem apare deci ca un sistem condiționat, destinat a face posibilă această ascensiune spirituală fără de care valoarea ar pierde esența sa dinamică“ [37].

Ipso facto, rezultă că unitatea aparține nu numai *ființei* și *valorii.* Unitate există și între valori, deși acestea sînt și nu pot să nu fie diferite. Nu pot, tocmai pentru că valorile sînt înțelese și teoretizate de Lavelle ca moduri particulare sub care se înfățișează *valoarea.* Diversitatea acestor moduri particulare sub care se manifestă *valoarea* este identică, prin urmare, cu existența diversității valorilor particulare. Se cuvine deci să fie aici apreciată ca interesantă ideea că realitatea unității rezidă în însăși posibilitatea manifestării ei în forme diverse. După cum, credem că cel puțin la fel de interesantă s-ar putea pretinde a fi și ideea că sursa diversității stă în chiar caracterul concret al unității. Într-o altă formulare, punctul de vedere al filozofului francez în această problemă, indiscutabil just între anumite limite, este acela că mijlocul realizării unității constă în posibilitatea existenței diversității, iar diversitatea se degajă tocmai din unitate, mai corect spus, diversitatea se prezintă la el ca formă de manifestare a unității [38].

Din perspectiva tezei că diversitatea este un aspect al unității, Lavelle intenționează de fapt să convingă că diversitatea valorilor particulare nu poate fi altfel înțeleasă decît în directul ei raport cu ideea de unitate a *valorii.* Formulînd o astfel de opinie, el urmărește să acrediteze judecata că diversitatea singură este aceea care, în ea și numai prin ea, „traduce bogăția și fecunditatea“ [39] *valorii,* adică este firesc, potrivit aprecierii lui, ca toate valorile particulare să fie teoretizate ca tot atîtea forme posibile de manifestare ale acestei *valori* absolute și universale.

Comparativ cu alte tipuri de unități, de pildă unitatea lucrului, a fenomenului etc., unitatea *valorii,* în fond unitatea spiritului, își are însă la axiologul neospiritualist specificul ei, în sensul că acest termen de unitate „aplicat spiritului, care este act, nu mai este unitate care se constată (ca în cazul lucrului de exemplu — *n.ns.),* ci o unitate care se realizează“. Spre deosebire de unitatea lucrului sau de unitatea fenomenului, observă Wesley Piersol, la gînditorul contemporan „unitatea spiritului este nu identitate cu sine, ci raport cu sine“ [40].

Fiind raport și nu identitate cu sine, unitatea spiritului sau a *valorii* este astfel afirmată ca o unitate activă, diferită deci de unitatea lucrului, aceasta din urmă eronat interpretată ca o uni-

[36] Vezi H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begreffsbildung,* Tübingen, 1921 ; N. Hartmann, *Estetica,* București, Edit. Univers, 1974, p. 365—379 ; P. Grieger, *Cours de philosophie,* Liège, 1961, p. 360 și urm. ; P. Andrei, *op. cit.,* p. 47—54 ; Mircea Florian, *Curs de filozofie generală. ed. cit. ;* Al. Boboc, *Etică și axiologie în opera lui Max Scheler, ed. cit.,* p. 34—35 și 141—151 ; Ion Pascadi, *Din tradițiile gîndirii axiologice românești, ed. cit.,* p. 24—25 ; 35—36 ; 77—78 ; 102—105 ; 186—189 ; *Idem, Dinamica stadială a funcționării valorilor — Principii metodologice,* în *op. cit.,* p. 50 și 66—69.

[37] Louis Lavelle, *Traité des valeurs,* vol. II, ed. cit., p 10—11.

[38] Vezi și compară și Fr. Engels, *Anti-Dühring,* în *Opere,* vol. 20, București, Edit. politică, 1964, p. 43. În lucrarea *Introducere în teoria valorilor,* Tudor Vianu dezvoltă și el un punct de vedere personal pe marginea raportului dintre unitate și diversitate în plan axiologic. Pentru analiza nuanțată și valorificarea critică a ideilor formulate de gînditorul român în această problemă, vezi I. Pascadi, *Din tradițiile gîndirii axiologice românești, ed. cit.,* p. 263—269.

[39] Luis Lavelle, *Traité des valeurs,* vol. II, *ed. cit.,* p. 19.

[40] Wesley Piersol, *op. cit.,* p. 51—52.

tate inertă, lipsită de orice dinamism, scoasă în felul acesta în afara procesualității, a devenirii și conexiunii universale [41], privită într-un chip evident idealist și metafizic. Dincolo de caracterul incontestabil deficitar al opiniei de față, reflecțiile lui Lavelle rețin totuși în mod serios atenția nu numai prin ideea de activitate, de acțiune, chiar dacă aceasta este limitată doar la unitatea spiritului, dar și prin fatpul că unitatea este teoretizată de el ca unitate în diversitate. Termenii de unitate și diversitate se prezintă astfel în viziunea acestui gînditor ca doi termeni complementari, care nu pot adică „să fie puși independent unul de celălalt" [42]. Din punctul lui de vedere, util de reținut pentru surprinderea modului specific în care axiologul contemporan concepe sistemul axiologic, chiar soluționarea problemei clasificării valorilor, „unitatea nu este inteligibilă prin ea însăși ; ea nu *devine (subl. ns.)* decît dacă este unitate a multiplului" [43], unitate a diversității. Cum unitatea este a *valorii*, curios este totuși că, într-un alt loc, cu aceeași limpezime el scrie că „propriul valorii este de a rezista devenirii, care fărîmițează și distruge orice lucru, precum și de a obliga activitatea noastră de a se angaja într-un progres nesfîrșit pentru a se putea depăși totdeauna" [44].

Întrucît nu este singurul caz cînd Lavelle își compromite ideile prin formulări contradictorii, considerăm că nu mai este absolut necesar acum să insistăm asupra acestui mod deficitar al lui de a filozofa. Se impune în schimb să subliniem că, deși respinge ideea posibilității de cunoaștere a *valorii*, el nu respinge însă existența specifică a unei anumite inteligibilități a *valorii*. Filozoful francez distinge deci între cunoașterea *valorii* și inteligibilitatea *valorii*. Cunoașterea se pare că este recunoscută de el ca posibilă și necesară doar atunci cînd reflecțiile noastre sînt concentrate asupra ontologicului. În lumina tezei prezenței *ființei* în întregime pretutindeni, *ființa* absolută, încearcă el să ne convingă, va fi prezentă și în ființa finită care este creată. *Ea* se va înfățișa, va apare ființei finite ca un obiect. În consecință, trebuie ca noi să acționăm în vederea cunoașterii acestui obiect ca și cînd acesta ne-ar fi dat independent de noi. Din perspectiva axiologicului, observăm că la axiologul francez *valoarea* nu este sus-

[41] Vezi și V. I. Lenin, *În jurul problemei dialecticii*, în *Opere complete*, vol. 29, București, Edit. politică, 1966, p. 297.
[42] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. I, *ed. cit.*, p. 594
[43] *Ibidem*, p. 231.
[44] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 9.

ceptibilă de a fi cunoscută, *ea* nu poate fi deci gîndită, ci numai voită și trăită. Din acest motiv, remarcă el, *valoarea* poate fi ușor contestată. Asta nu-l împiedică însă să afirme că la nivelul axiologicului ar exista totuși o anumită inteligibilitate. Numai că sensul pe care i-l conferă acesteia rezidă în chiar identitatea ei cu *valoarea*, adică inteligibilitatea este tocmai *valoarea*, tocmai ceea ce dă sens tuturor scopurilor voinței noastre [45].

Înțelegerea poziției lui Lavelle față de problemele pe care le discutăm poate fi sesizabil ușurată dacă la toate acestea adăugăm ideea că în planul *ființei* interpretată ca act etern el respinge distincția dintre facultăți. Dovadă în acest sens precizarea lui că „este la fel de legitim de a-i da numele *ființei eterne (— n.ns.)* de voință ca și acela de intelect. Voința nu se opune intelectului decît în conștiința noastră, care distinge ceea ce este capabil de a face de ceea ce ... nu este capabil decît de a contempla : s-ar putea spune că această distincție este legea constitutivă a participației".

În raport cu această situație, filozofului francez i se pare logic să conchidă că „intelectul caută natural adevărul, cum voința caută binele, fără ca să se poată totuși să nu recunoaștem aici că voința animă intelectul și că adevărul este binele intelectului, nici că voința se exercită în lumina inteligenței și că binele este adevărul voinței" [46]. Altfel spus, nu există alt adevăr sau alt bine care să nu depindă fie de intelect, fie de voință — idee care se vrea potrivnică eventualelor interpretări a filozofiei lavelliene ca o filozofie iraționalistă, exclusiv mistică.

Este în afară de orice îndoială că exprimîndu-ne un atare punct de vedere, intenția noastră nu este în nici un caz aceea de a nega inconsecvențele idealiste, uneori cu implicații susceptibile de misticism, de care se face vinovată filozofia lui Lavelle. Probitatea științifică ne obligă însă în aceeași măsură să recunoaștem și să evidențiem existența multor idei pozitive, rezultat al unor sincere eforturi pe care el le-a făcut în cercetarea acestui domeniu eminamente uman — axiologicul.

Cerința realizării valorii, valoarea — instanță justificatoare a tot ce există, dinamicitatea valorii, recunoașterea necesității omului, a conștiinței lui active în explicarea valorii, a sistemului de valori și a clasificării valorilor, tendința continuă a omului spre perfecțiune, spre mai bine, necesitatea luptei lui pentru dobîndirea

[45] Cf. *Ibidem*, p. 6.
[46] *Ibidem*, p. 14.

a ceea ce îi lipsește, importanța consimțămîntului, a actului de decizie, ideea că omul creează și în același timp se creează prin valori, rolul lucrurilor, a evenimentelor etc. și intrarea omului în relație activă cu ele, invocarea termenului de experiență în explicarea valorii și a sistemului de valori, universalitatea și dinamicitatea unității, precum și caracterul ei concret, diversitatea — condiție a realizării unității, teza că diversitatea confirmă bogăția unității, caracterul complementar al termenilor de unitate și diversitate, explicarea sistemului de valori din perspectiva unității și a diversității și respingerea pluralismului axiologic, sistemul de valori ca unic mijloc necesar introducerii unității între valori, caracterul condiționat și conflictual al sistemului axiologic etc. — toate acestea se vor a fi nu numai rezumatul necesar al capitolului de față, dar și tot atîtea idei care nu pot să nu rețină atenția aceluia dispus să le urmărească obiectiv, cu răbdare și deplină seriozitate, idei care, într-un spațiu mai larg, s-ar demonstra că sînt cel puțin sugestive pentru cercetările actuale de axiologie.

Firește că așa ceva nu este posibil să întreprindem acum. Absolut necesar este însă să vedem în continuare, avînd deja în acest sens suficiente elemente orientative, care este soluția oferită de Lavelle la problema clasificării valorilor, urmînd în încheierea acestui capitol să formulăm cîteva considerații asupra ideii de ierarhiei a valorilor, implicit deci și asupra ideii de sistem axiologic.

Nu este lipsit de orice importanță să subliniem încă de la început faptul că tema clasificării se configurează în axiologie ca una dintre cele mai delicate și complexe probleme. Dintre elementele ei constitutive, criteriul în funcție de care se săvîrșește operația clasificării valorilor se pare că rămîne destul de anevoios de argumentat, după cum nu mai puțin dificilă rămîne și depistarea însăși a unui criteriu deopotrivă obiectiv și universal valabil. Mai ales că „o clasificare nu este numai o ordonare, o grupare de idei pentru a înlesni travaliul științific, ci ea trebuie să servească unei teorii, să constea din judecăți adevărate pentru ca prin gruparea și subordonarea lucrurilor să se poată alcătui o teorie a lor“ [47].

Cu siguranță că o astfel de necesitate nu i-a rămas străină nici lui Lavelle. Numai că, după convingerea noastră, nici el nu a reușit să depășească dificultățile pe care le ridică în fața cercetării

[47] Petre Andrei, *op. cit.*, în I. Pascadi, *Din tradițiile gîndirii axiologice românești, ed. cit.*, p. 112.

problema clasificării valorilor. Este adevărat, la un moment dat gînditorul francez lasă să se înțeleagă că nu ar mai avea nici un fel de îndoieli în ceea ce privește soliditatea argumentelor pe care se sprijină punctul lui de vedere. Dovadă afirmația că îndreptățit se poate susține existența atîtor specii de valori cîte specii de multiplicitate există, întrucît „este necesar ca valoarea să îmbrace forme diferite, după diversitatea indivizilor care o asumă, sau după diversitatea obiectelor cărora li se aplică activitatea lor“ [48], a indivizilor.

Și totuși, fie din necesitatea respectării integrității tezelor de bază ale axiologiei lui, fie din dorința de a se apropia pe cît posibil mai mult de o soluție riguroasă, Lavelle însuși face observația că aceste forme de multiplicitate sînt insuficiente pentru a putea funda pe ele o clasificare a valorilor. Mai mult, dacă am proceda în felul acesta, atrage el atenția, există riscul să se ajungă chiar la o fărămițare nedorită a valorii. De aceea, singura cale posibilă de a evita această situație este „de a examina valoarea în sursa sa, adică acolo unde ea nu este decît o posibilitate, dar care exprimă condițiile generale care permit participației de a înscrie propriul nostru eu în totalitatea ființei“ [49].

Respingerea celor două tipuri de multiplicitate ca insuficiente pentru realizarea unei clasificări a valorilor, respectiv multiplicitatea indivizilor și a obiectelor, nu înseamnă însă în viziunea lui Lavelle respingerea oricărui tip de multiplicitate. La el, raportul dintre unitate și diversitate rămîne indiscutabil esențial în încercarea de soluționare a problemei clasificării valorilor. Numai că axiologul francez are acum în vedere un anume tip de multiplicitate, tocmai multiplicitatea *valorii* însăși. Din punctul lui de vedere *valoarea* nu este numai unitate, nici numai unicitate. În optica lui Lavelle, remarcă just în acest sens Wesley Piersol, *valoarea* „este în același timp *une et multiple*“. Valoarea, își continuă ea reflecția, „se prezintă nouă sub o multitudine de forme care nu pot să fie reduse unele la celelalte“. Așa încît, conchide Piersol, la acest gînditor „multiplicitatea, întocmai ca și unitatea, este esențială valorii“ [50].

Observăm deci că unitatea și diversitatea, participația și conștiința, toate acestea sînt revendicate de axiologia filozofului con-

[48] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*. vol. II, *ed. cit.*, p. 13.
[49] *Ibidem.*
[50] Wesley Piersol, *op. cit.*, p. 45—46.

temporan ca fiind indispensabile într-o discuție pe marginea problemei clasificării valorilor. Luate *tale quale*, ideile înșiruite aici duc, într-adevăr, la o anumită clasificare a valorilor. Însă, în afara faptului că chiar punctul de plecare (spiritul absolut ca unitate potențială și în același timp cauză a tot ce există) este o contradicție paradox, dincolo de vulnerabilitatea criteriului la care se face apel în scopul înfăptuirii clasificării (structura conștiinței sau a sufletului nostru), clasificarea valorilor pe care ne-o propune Lavelle este nu numai unilaterală (în acest sens, absența valorilor politice de pildă este o dovadă grăitoare), dar totodată este și incoerentă, contradictorie, neconvingător argumentată.

Justețea afirmațiilor de față poate fi probată în felurite modalități, posibilitate izvorîtă din însuși caracterul contradictoriu al argumentației de care se folosește axiologul francez în legătură cu una sau alta dintre problemele abordate. Pentru ilustrarea acestei idei va fi suficient însă și un singur exemplu.

În diverse împrejurări, Lavelle își exprimă părerea că esențial valorii este „de a fi *indivizibilă (subl. ns.)*, deși ea afectează formele cele mai multiple și cele mai diferite“ [51]. *Valoarea* este astfel prezentată ca un tot omogen, indivizibil, pretutindeni în întregime prezent. Oarecum sub influența materialiștilor francezi, el scrie că așa „cum este necesar întreg universul pentru a susține existența unui fir de paie, binele în aparență cel mai sărac presupune întreg edificiul valorilor în care găsește un loc și contribuie la a-l construi. În același timp, noțiunea de totalitate este inseparabilă ființei și valorii“ [52].

Dar *valoarea* nu este numai totalitate, ci și unitate a acestei totalități. Ca unitate a totului, valoarea este înțeleasă într-un dublu sens: odată ca unitate și implicit unicitate a spiritului, iar altă dată ca „totul din toate valorilor“, ca unitate, cum se exprimă W. Piersol, „care pretinde o multiplicitate de forme, dar în care se regăsește pretutindeni indivizibilitatea sa“ [53].

Valoarea fiind indivizibilă, atunci pe ce temei rațional s-ar mai putea susține ideea multiplicității valorilor, mai ales că această multiplicitate este văzută, pe de o parte, ca multiplicitate a *valorii* însăși, iar pe de altă parte, ca multiplicitate diferită de aceea, se pare, a indivizilor și a lucrurilor? De asemenea, dacă *valoarea*

[51] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 339.

[52] *Ibidem*, p. 12—13.

[53] W. Piersol, *op. cit.*, p. 57.

este un tot indivizibil în întregime pretutindeni prezent, afirmația că valorile sînt ireductibile în ce și-ar mai putea găsi ea oare puncte solide de sprijin?

Intervenind aici, Piersol încearcă să acrediteze ideea că, spre deosebire de Le Senne și Dupréel, care se fac adepții în exclusivitate a unui pluralism al valorilor, respingînd concomitent existența unei unice și unitare *valori*, Lavelle, dimpotrivă, nu se pronunță nici numai pentru unicitate, nici numai pentru multiplicitate, ci în mod egal și pentru una, și pentru cealaltă. Or, după aprecierea ei, tocmai aceasta ar fi soluția invulnerabilă la ceea ce numește ea antinomia unilateral depășită de Le Senne și Dupréel, respectiv greutatea circumscrierii sensului opțiunii fie numai pentru sau contra unicității și unității *valorii*, fie numai pentru sau contra multiplicității valorilor, a ireductibilității lor deci.

Părerea noastră este însă cu totul alta. Și nu numai în ceea ce privește inexactitatea interpretării [54] punctului de vedere al lui Le Senne și Dupréel, dar și față de presupusa invulnerabilitate a soluției oferită de Lavelle. Iar aceasta, fie doar și pentru motivul că cei doi termeni complementari de unitate și diversitate, termeni ai *valorii* însăși, axiologul francez de care ne ocupăm îi explică exclusiv unul prin celălalt, adică fiecare dintre acești doi termeni, într-un sens sau în altul, reprezintă condiția existențială a celuilalt, judecată evident paradoxală.

Este adevărat, Piersol recunoaște că în viziunea lui Lavelle unitatea *valorii* „ar fi condiția posibilității valorilor, atît cît toate provin din spirit și aspiră către el“. De asemenea, ea remarcă pe bună dreptate ideea că la acest gînditor „unitatea valorilor ar consta în acest tot solidar (unitatea valorilor rezidă deci în unitatea *valorii*, tocmai pentru că *valoarea* este indivizibilă — *n.ns.)* în care fiecare valoare, în rangul său propriu, face dovada tuturor celorlalte valori“ [55]. Totuși, voit sau nu, Piersol trece mult prea ușor atît peste dublul sens pe care îl conferă Lavelle diversității (după părerea noastră la el este vorba odată de diversitatea *valorii* ca posibilitate, iar altă dată de diversitatea oamenilor, a lucrurilor, a evenimentelor etc.), cît și, mai ales, peste teza lui a indi-

[54] Vezi W. Piersol, *op. cit.*, p. 47—49. De asemenea, vezi și compară: M. Scheler, *L'homme du ressentiment*, Paris, Gallimard, 1970, p. 140—187; Le Senne, *Traité de morale générale*, Paris. P.U.F., 1961, p. 692—699; *Idem*, *Introduction à la philosophie*, Paris, P.U.F., 1949, 371—385; Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 62—67; Al. Boboc, *Etica și axiologie în opera lui Max Scheler*, *ed. cit.*, p. 196—209.

[55] Wesley Piersol, *op. cit.*, p. 50.

vizibilității *valorii,* fapt care produce deopotrivă numeroase confuzii, idei contradictorii, uneori chiar insurmontabile dificultăți de înțelegere și de argumentare în ceea ce privește explicarea clasificării valorilor și a însăși posibilității unui sistem ierarhic al valorilor, astfel dovedindu-se că soluția propusă de axiologul contemporan la problemele de față nu este nici pe departe invulnerabilă.

Formulată în cîteva cuvinte, imposibilitatea subscrierii la ideile soluții ale lui Lavelle, pe lîngă altele, rezidă și în această continuă învîrtire în cerc pe marginea raportului unitate-diversitate și indivizibilitate-divizibilitate. Vrem să spunem că, fără să-și afecteze în vreun fel atingerea scopului propus, acela al „demonstrării"și păstrării ideii existenței unei unice și unitare *valori,* constrîns însă de acesta, el recurge la o serie de speculații infructuoase, contradictorii, în legătură și cu problema clasificării și a ierarhizării valorilor. Avem îndeosebi mai întîi în vedere faptul că, deși afirmă, și nu de puține ori, diversitatea valorilor, în cele din urmă filozoful neospiritualist conchide surprinzător că nu este totuși posibil să se susțină întemeiat existența unei atare diversități. Diversitatea, precizează el, nu trebuie altfel văzută decît în sensul că *valoarea,* care este absolută și universală, „se lasă numai a determina sau specifica prin termeni diferiți", adică diversitatea nu ar fi a valorilor, ci a termenilor prin care se exprimă *valoarea.* Există motive să credem că în optica acestui gînditor diversitatea valorilor este diversitate a *valorii* însăși, în sensul că *valoarea,* datorită bogăției și fecundității *ei,* implică o infinitate de posibilități de exprimare.

Și totuși, întrucît la rîndul ei operația actualizării acestor posibilități presupune și ea o multiplicitate de termeni, între care conștiinței omului i se acordă un rol de prim ordin, rezultă că el are implicit în vedere și o altă diversitate, aceea a oamenilor, a lucrurilor, a evenimentelor, acțiunilor etc. Dealtfel, se pare că tocmai acesta este gîndul pe care Lavelle vrea să ni-l transmită atunci cînd, încercînd din nou o definiție a valorii [56], de data aceasta însă la nivelul particularului, el arată că „dacă valoarea este *raportul original (subl. ns.)* al fiecărei ființe individuale cu totul ființei în care esența sa se găsește fundată, asta nu suprimă, ci dimpotrivă justifică valoarea individualului ca atare, deoarece valoarea, *în loc de a suprima diversitatea lucrurilor (sub. ns.),* o împinge pînă la infinit" [57].

Diversitatea este deci teoretizată de axiologul francez pe de o parte ca diversitate a posibilităților de manifestare ale *valorii,* iar pe de altă parte ca diversitate a termenilor prin care se pot exprima aceste posibilități. Mai mult, în ultimul ei sens, și aici intervine presupusa soluție invulnerabilă a lui Lavelle, această diversitate nu este de fapt la el decît diversitate a condițiilor participației. Am văzut însă ceva mai înainte că participantul nu poate găsi altundeva aceste condiții decît în *valoarea* însăși, examinată în sursa *ei,* „adică acolo unde ea nu este decît o posibilitate". În cazul de față, *valoarea* apare în același timp în viziunea lui ca o diversitate a condițiilor fără de care participația nu este posibilă, dar și ca o diversitate a posibilităților *ei* de manifestare. Rezultă prin urmare că diversitatea termenilor prin care se exprimă *valoarea* este chiar expresia a însăși diversității condițiilor în afara cărora acești termeni n-ar putea să existe. Deductiv, din acest vîrtej amețitor desprindem totuși în cele din urmă ideea că există o diversitate de termeni prin care se exprimă *valoarea* ca diversitate de posibilități. Iar consecința directă a realizării, mai bine zis a actualizării acestor posibilități se vrea a fi la filozoful francez însăși diversitatea valorilor. Acesta este credem unghiul din care trebuie să încercăm să înțelegem afirmația lui, la prima vedere opusă aceleia a imposibilității susținerii argumentate a unei diversități a valorilor, anume că „diversitatea valorilor corespunde condițiilor în care experiența se produce sau dacă se vrea raportului dintre situație și libertate. Diferitele valori — subliniază el mai departe — sînt inseparabile condițiilor participației și apariției tuturor forțelor vieții și ale conștiinței : valorile corespund acestor forțe" [58].

Totodată, Lavelle solicită nu mai puțin atenția și asupra raportului divizibilitate-indivizibilitate. În acest sens, interesant de reținut ni se pare faptul că, deși afirmă cu toată claritatea ideea potrivit căreia valorile particulare „nu exprimă nimic mai mult

[56] Fie pentru identitatea lor, fie pentru asemănarea sau deosebirea punctelor de vedere exprimate în perspectiva definirii conceptului de valoare, vezi și P. Andrei, *op. cit.,* p. 26—27 ; T. Vianu, *Introducere în teoria valorilor, ed. cit.,* p. 162 ; M. Ralea, T. Herseni, *Sociologia succesului,* București, Edit. științifică, 1962, p. 377 și 405 ; N. Kallós, A. Roth, *op. cit.,* p. 96 ; L. Grünberg, *Marxismul și teoria generală a valorilor,* în „Lupta de clasă", nr. 8/1965.

[57] Louis Lavelle, *Traité des valeurs,* vol. II, *ed. cit.,* p. 58.

[58] *Ibidem,* p. 60.

decît o activitate și o cerință a spiritului considerat într-una din funcțiile sale particulare" [59], deși, de asemenea, susține cu toată convingerea că spiritul este unitate a unei activități *indivizibile*, el își exprimă totuși pînă în cele din urmă adeziunea la ideea existenței unei anumite diviziuni a valorilor, aceasta (culmea !) fiind „destinată a arătat cum valoarea supremă se deschide în valori particulare" [60].

S-ar putea obiecta că termenul de „deschidere" nu reflectă sau nu sugerează adecvat ideea admiterii diviziunii valorilor, implicit deci a diviziunii *valorii* absolute, că, prin urmare, contradicția de față nu ar fi decît aparentă, întrucît Lavelle ne cere să înțelegem *valoarea* absolută și universală, în viziunea noastră, ca o floare ale cărei petale ar reprezenta tocmai valorile particulare, rădăcina, sursa acestora fiind comună și rămînînd mereu aceeași. Nimic de zis, chiar dacă premeditat nu am face uitată teza prezenței în întregime pretutindeni a acestei valori absolute sau a spiritului absolut, teză care deopotrivă îngreuiază vizibil explicarea clasificării și mai cu seamă a ierarhizării valorilor. Numai că Lavelle însuși obligă și la un alt mod de interpretare a propriilor lui idei, cum dealtfel se confirmă și în cazul problemei pe care o discutăm acum, problemă față de care el își mai formulează și următoarea părere : „nu trebuie să ne mirăm — remarcă el — că diviziunea dintre valori este un rezultat al structurii conștiinței noastre transcendentale : multiplicitatea funcțiilor prin care se exprimă participația ființei la absolut trebuie să producă o multiplicitate de scopuri corelative dintre care fiecare este o valoare particulară. Că există compatibilitate între diferitele valori nu înseamnă nimic mai mult decît o cerință inseparabilă a unității conștiinței transcendentale" [61].

Luat ca atare, textul acesta pare să nu spună nimic, sau mai nimic. În măsura în care încercăm să-l înțelegem însă din perspectiva identității dintre *valoarea* absolută și spiritul absolut, ca și din aceea a prezenței pretutindeni în întregime a acestui spirit absolut, deci a *valorii* absolute, logica ne permite să observăm că structura conștiinței noastre nu este în afara unei directe legături cu ceea ce numește axiologul contemporan conștiință absolută, de fapt spiritul sau subiectivitatea absolută. Mai clar, dacă acceptăm ideea că „activitatea spiritului (se pare că el are în vedere spiritul relativ, activitatea conștiinței omului altfel spus — *n.ns.*) *se divizează (subl. ns.)* în funcții diferite" [62], în lumina precizărilor de mai înainte nu rezultă atunci că se divide și spiritul absolut sau *valoarea* absolută ?

[59] *Ibidem*, p. 47.
[60] *Ibidem*, p. 58.
[61] *Ibidem*, p. 56.

Față de această situație, întrucît Lavelle respinge totuși ideea divizibilității, nu vedem posibilă o altă soluție interpretativă decît fie aceea de a consemna existența încă a unei contradicții, fie de a conferi un alt sens terminologiei folosită de el, adică de a aborda divizibilitatea acestui spirit absolut sau a *valorii* absolute în sensul unei manifestări doar, abundentă și infinit diversă. În acest din urmă caz, este adevărat, problema clasificării valorilor dobîndește un plus de inteligibilitate, nu însă și de rezistență față de rigorile științei, față de argumentele practicii și ale realității social-istorice. Nu numai pentru motivul că, pusă în acești termeni, problema clasificării nu se mai armonizează în soluționarea ei cu aceea a ierarhizării, dar și datorită caracterului exclusiv subiectiv al *criteriului* în lumina căruia axiologul francez săvîrșește operația clasificării valorilor.

Punctul lui de vedere se pare că, și în acest context, își are totuși originea în ideea că spiritul absolut constituie o unitate activă, vie, o unitate care se realizează continuu, la nesfîrșit, proces care formează, cum se exprimă Piersol, tocmai viața spiritului. Desfășurarea acestei vieți presupune însă „apariția unei pluralități infinite de spirite particulare care vor trebui să se constituie printr-o intervenție originală a libertății lor" [63].

Ca nesfîrșită realizare, viața spiritului absolut poate să se exercite deci sub diverse funcții, poate, într-o altă formulare, să se prezinte, să îmbrace o multitudine de forme, dintre care adevărul, binele și frumosul [64] ar reprezenta ceea ce Lavelle numește valorile fundamentale, idee care în același timp se vrea a fi și punctul de sprijin al afirmației că spiritul absolut reprezintă condiția esențială a însăși necesității exercitării activității spiritului relativ, a individului, a conștiinței acestuia, după cum, la rîndul ei, pluralitatea indivizilor nu este mai puțin o condiție esențială a exercitării vieții spiritului absolut.

Unic și multiplu, în același timp în întregime pretutindeni prezent, spiritul absolut în întregime prezent va fi ca atare și în

[62] *Ibidem*, p. 32.
[63] Wesley Piersol, *op. cit.*, p. 52.
[64] Vezi și compară : René Le Senne, *Introduction à la philosophie*, *ed. cit.*, p. 375—382.

spiritele relative, în conștiințele oamenilor. Așa că diversitatea formelor de exprimare ale spiritului absolut, multiplicitatea funcțiilor prin care acesta se exercită ca unitate activă, implicit va aparține și conștiinței indivizilor. Diversitatea posibilităților de exprimare ale spiritului absolut, ca și diversitatea oamenilor, nu își au însă raționalitatea lor decît în măsura în care, la nivelul fiecărei conștiințe particulare, acceptăm existența și a unei multiplicități de forțe, ca, de exemplu, a concepe, a voi, a iubi etc. Diversitatea acestor forțe, remarcă Piersol, „suscită preferința, singura capabilă de a stimula și de a justifica activitatea subiectului finit", de unde și concluzia că „diversitatea valorilor, în care spiritul se refractează prin toate formele de existență, este condiția care permite creatorilor finiți să-și exercite activitatea lor proprie" [65].

Încercînd să se explice, Lavelle arată că tocmai această activitate a spiritului nostru trebuie avută îndeosebi în vedere atunci cînd procedăm la o clasificare a valorilor. Motivarea unei astfel de optici mai întîi își găsește expresia în ideea că, prin funcțiile ei principale, intelectuală și volitivă, activitatea conștiinței umane prezintă o dublă dimensiune esențială : gnoseologică și axiologică. Dacă în primul caz omul își fixează drept scop cunoașterea *ființei* pe calea reprezentării și a conceptului, în al doilea caz, consecință a intervenției voinței omului, principalul este „de a colabora la opera creației, de a imprima lumii amprenta noastră" proces, în care un rol deosebit, după aprecierea axiologului contemporan, revine sensibilității, „singura capabilă de a aprecia", singura care „sub forma sa propriu spirituală convertește plăcerea egoistă într-o bucurie estetică", judecată care îi permite să conchidă, fără să ne mai surprindă însă, că „aceasta este originea celor trei valori fundamentale : adevărul, binele, frumosul" [66].

Desigur că în concepția lui Lavelle adevărul, frumosul și binele nu sînt unicele valori. Dealtfel, vom vedea în continuare, ele nici nu reprezintă din punctul lui de vedere trei tipuri de valori diferite. *Valoarea* este una singură. Prin afirmarea existenței valorilor intelectuale, morale și estetice el nu are altceva în vedere decît „tripla formă sub care valoarea apare în raportul său cu funcțiile fundamentale ale conștiinței" [67]. Conștiința omului nu se angajează însă față de această *valoare* absolută, identică spiritului sau *ființei* absolute, într-un chip parcelar, ci în totalitatea func-

[65] Wesley Piersol, *op. cit.*, p. 54.
[66] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 26.
[67] *Ibidem*, p. 51.

țiilor ei și pe măsura forțelor de care dispune sufletul fiecăruia dintre noi, spirite relative și particulare. Asta înseamnă că, pe lîngă valorile amintite, Lavelle admite existența și a altor specii de valori, cum sînt de pildă valorile economice, afective, religioase etc. Ideea care se implică aici ar fi deci aceea că valorile de față, și nu numai cele de față, „corespund diferitelor funcții ale sufletului, adică diferitelor moduri prin care ființa finită participă la unitatea ființei absolute" [68].

Invocarea activității spiritului nostru în elucidarea problemei clasificării valorilor se mai motivează la axiologul francez și prin faptul că fiecare dintre funcțiile acestuia, ale spiritului omului, nu reprezintă în viziunea lui cel puțin ecoul unor cerințe social-istorice, obiective, al unor necesități materiale care se cer să fie satisfăcute pe calea practicii, ci doar „o expresie a participației", participația fiind așadar aceea care deopotrivă dinamizează, activizează fiecare dintre funcțiile conștiinței umane. Diversitatea funcțiilor conștiinței, care se vrea a fi la el și diversitate a valorilor, este astfel înțeleasă numai ca expresie a diversității formelor de participație ale omului la *valoarea* valorilor, la *ființă* sau la spiritul absolut.

Multiplele modalități de înfăptuire a participației fac posibilă și în același timp necesară abordarea conștiinței omului din unghiuri diferite, ceea ce denotă existența unei diversități de funcții ale acestei conștiințe. Exercitarea fiecărei funcții, consecință a actului participației, conferă obiectului față de care se raportează propria lui valoare, întrucît, subliniază Lavelle, funcțiile conștiinței ele însele sînt purtătoare de valori. De aici concluzia că toate aceste date ar fi nu numai necesare, dar și suficiente „pentru a funda o clasificare a valorilor după un ordin sinoptic și în același timp ierarhic ; sinoptic fiindcă toate aceste funcții sînt în mod egal necesare vieții spiritului și exprimă de asemenea unitatea sa, și ierarhic fiindcă ele se condiționează unele pe celelalte pentru a permite unei conștiințe care trăiește în timp ascensiunea sa oarecum nedefinită. Și cum nici una dintre funcțiile spiritului nu poate să se detașeze de spiritul în întregime, tot astfel în fiecare valoare particulară ne va aparține de a regăsi întregul valorii" [69].

În afara faptului că folosește în același sens termeni după părerea noastră totuși diferiți (suflet, conștiință, spiritul omului),

[68] *Ibidem*, p. 56.
[69] *Ibidem*, p. 33.

punctul acesta de vedere al lui Lavelle în problema clasificării valorilor nu rezistă credem unui examen riguros științific. Și poate că nu atît pentru caracterul unilateral al modului în care el concepe clasificarea valorilor (în acest sens de reținut este că axiologul francez ne vorbește explicit *doar* de trei principale cupluri, respectiv valorile economice și afective, intelectuale și estetice, morale și spirituale sau religioase ; înșiruirea acestor cupluri, chiar și a fiecărei specii în parte, se identifică într-un fel cu ceea ce s-ar putea numi la el ierarhizarea valorilor, în fruntea tuturora fiind situate valorile religioase), ci mai ales datorită lipsei unui criteriu obiectiv și universal valabil, verificat și confirmat de practică și în practica social-istorică și concretă, verificat și confirmat de știință și pe calea științei, criteriu care să permită înfăptuirea acestei clasificări într-un chip deopotrivă de convingător argumentată și în același timp deopotrivă de cuprinzătoare pentru toate speciile de valori, fie materiale, fie spirituale.

Se pare însă că tocmai acest raport dintre material și spiritual, obiectiv și subiectiv, sau, într-o formulare precisă, tocmai raportul dintre existența socială și conștiința socială, premeditat sau nu, oricum, acest raport nu se bucură la axiologul neospiritualist de atenția cuvenită în încercarea lui de realizare a unei clasificări a valorilor. Dimpotrivă, el manifestă o atitudine întrucîtva ostilă față de principiile determinismului, mergînd chiar pînă la respingerea acestei teorii.

În cazul acceptării determinismului, precizează Lavelle cu toată convingerea, evident eronat însă, există iremediabil riscul ca existența noastră personală și spirituală să fie complet nimicită, fapt care ar afecta însăși credința în forța și valoarea funcțiilor conștiinței omului, ar afecta însăși credința în valoarea vieții lui, a omului [70].

Situîndu-se pe o poziție vizibil greșită [71], înmatriculînd de asemenea pe nedrept marxismul în aceeași linie cu economismul, sociologismul, empirismul etc., el încearcă totodată din această perspectivă proprie un fel de punere în paranteză a viabilității tezelor materialismului istoric, întrucît concepția lui Marx și Engels asupra societății și istoriei, își conturează filozoful francez pe deplin punctul de vedere, „nu poate considera valorile spirituale decît ca epifenomene“ [72], sau, ceva mai mult, pentru că materialismul istoric ar „subordona toate valorile (deci întregul sistem — *n. ns.*) valorilor economice“ [73], adică valorilor materiale.

Să presupunem că în intenția ei de explicare și de realizare a unei clasificări a valorilor, într-adevăr, filozofia marxistă ar „păcătui“ prin invocarea unui determinism rigid, implacabil, nedialectic ; tot astfel să presupunem că în raportul dintre existența socială și conștiința socială, termenul dintîi (existența socială) nu ar fi fost teoretizat și admis de creatorii materialismului istoric ca fiind determinant doar în ultimă instanță (adevărul este că pierderea din vedere, cu sau fără bună știință, a acestei precizări duce implicit la negarea recunoașterii de către filozofia marxistă a necesității luării în considerare a întregului complex de factori, socioculturali și economici, obiectivi și subiectivi, specifici etapei sau epocii căreia îi aparține prin originea, locul și funcționalitatea ei teoria asupra sau față de care se încearcă emiterea unor judecăți de valoare, indiferent că respectiva teorie păstrează o dimensiune exclusiv filozofică, strict axiologică, numai etică sau estetică, științifică sau religioasă etc... Diminuarea atenției și a respectului față de acest adevăr al filozofiei marxiste are însă și o altă consecință, ceva mai gravă, aceea că se contestă nejustificat și neargumentat afirmarea independenței relative a conștiinței sociale, implicit deci a conștiinței individului ca atare, adică tocmai a acelei conștiințe în raport cu ale cărei funcții Lavelle crede că poate fi înfăptuită o incontestabilă și atotcuprinzătoare clasificare a valorilor). În sfîrșit, să mai acceptăm și ideea că teza leninistă a priorității în

[70] Cf. *Ibidem*, p. 291. Vezi, de asemenea, Louis Lavelle, *Science-esthétique-métaphysique, ed. cit.*, p. 31—40 ; *Idem*, *Les puissances du moi, ed. cit.*, p. 23 și 62 ; *Idem*. *Manuel de méthodologie dialectique, ed. cit.*, p. 116 ; J. École, *op. cit.*, p. 125, 156 și 166—170 ; W. Piersol, *op. cit.*, p. 68, 78 și 94—95.

[71] În lumina perspectivei deschise de științele contemporane ale naturii și ale societății, problematica determinismului a fost abordată și analizată în lucrările și studiile lor de numeroși oameni de știință și de filozofi. În vederea formării unei imagini adecvate și în scopul realizării unei detașări critice, sugerăm să fie consultate și lucrările elaborate de Fr. Engels, *Dialectica naturii*, București. Edit. politică, 1959, p. 213 ; *Idem*, *Anti-Dühring*, ed. a III-a, București, E.S.P.L.P., 1955, p 129—130 ; I. Tudosescu, *Știința contemporană și determinismul*, în vol. *Materialismul dialectic și științele moderne*, vol. XII, București, Edit. politică, 1967, p. 44 și urm. ; I. Aluaș, N. Kallós. *Marx și determinismul social*, în vol. *Marxismul și contemporaneitatea*, București, Edit. politică, 1968, p. 330 ; Călina Mare, *Determinismul și fizica modernă*, București, Edit. politică, 1966, p. 39 și urm.

[72] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 224.

[73] *Ibidem*, p. 223.

anumite împrejurări a politicului față de economic, politicul fiind, cum se știe, în viziunea marxistă cel mai apropiat de baza economică și totodată principalul element al suprastructurii, nu ar fi certificată de practică și de știință pentru ca să poată fi revendicată drept solid punct de sprijin într-o discuție pe marginea temei clasificării valorilor, chiar a ierarhizării lor.

Acceptînd deci la modul ipotetic că toate acestea ar fi cu adevărat „nereușite" ale filozofiei marxiste (orice om de bună credință poate să constate însă practic că adevărul este cu totul altul) și ca atare tezele ei de față nu pot fi invocate ca un sistem obiectiv și fructuos de referință în tentativa de elucidare a tematicii pe care o circumscrie acest domeniu deopotrivă de complex și delicat, axiologicul, cu atît mai de dorit și în același timp nu mai puțin necesar este ca dezacordul lui Lavelle să-și găsească acoperire într-o viziune proprie calitativ superioară, într-o soluție care să reziste confruntării cu practica socială și cu actualul nivel de dezvoltare al științei.

Fără să-i negăm totuși meritul admiterii necesității și a rolului factorului subiectiv în încercarea de rezolvare a problemei clasificării valorilor, trebuie spus însă că soluția propusă de axiologul contemporan nu învederează nici pe departe calitățile unui punct de vedere în măsură să depășească, pe temeiurile științei și ale practicii, fie „presupusele limite" ale filozofiei marxiste, fie pe acelea specifice filozofiei idealiste în general, subiective sau obiective [74], limite de data aceasta însă reale. Și nu atît pentru că el

[74] Spațiul nu ne permite să intrăm în detalii, dar pentru cititorul interesat, mai ales pentru ochiul critic al istoricului filozofiei, este util să fie urmărit în continuare atît felul în care Lavelle se raportează la materialism, empirism, pozitivism, neopozitivism, naturalism, intelectualism etc. *(Manuel de méthodologie dialectique, ed. cit.,* p. 93 ; *Science-esthétique-métaphysique, ed. cit.,* p. 177—185, 248—257 ; *Les puissances du moi, ed. cit.,* p. 19), la concepția lui Lamarck, Darwin, Boutroux, Lachelier, Hamelin, Parodi, Brunschvicg, Le Senne, Bergson, Meyerson, Maritain etc. *(Science-esthétique-métaphysique, ed. cit.,* p. 21—23, 51—60), sau la filozofia franceză contemporană (vezi lucrarea lui intitulată *La philosophie française entre les deux guerres,* Paris, Éditions Montaigne, 1942), cît și „obiectivitatea" judecăților apreciative care au fost formulate asupra gîndirii filozofului în problema pe care o discutăm de către o parte dintre exegeții operei lui, respectiv J. École, *op. cit.,* p. 58—59, 146, 155 ; W. Piersol, *op. cit.,* p. 25 și 45—46 și Gisèle Brelet, care observă că „măsura exactă a ontologiei lavelliene" și-ar găsi expresia în faptul că „a știut să reconcilieze realismul și idealismul, empirismul și raționalismul, kantianismul și fenomenologia" *(loc. cit.,* p. XIII).

recomandă o clasificare a valorilor „în raport cu clasificarea funcțiilor sufletului sau a condițiilor în care se exercită participația" [75], ceea ce, în viziunea lui, vrea să însemne că actul clasificării valorilor nu ar reprezenta altceva decît *„o mediere între unitatea valorii și diversitatea infinită a valorilor particulare,* care sînt toate concrete și legate acestei acțiuni, acestui obiect sau acestui eveniment. Ea definește un ansamblu de mari căi pe care se angajează spiritul nostru de îndată ce intră în lume pentru a găsi condițiile prin care se exprimă și se realizează", fapt care îl și determină să conchidă că, în consecință, „diferitele valori trebuie să fie în corelație cu diferitele funcții ale conștiinței". De asemenea, soluția oferită de Lavelle nu poate să fie creditată științific nici numai datorită caracterului evident eronat al ideii potrivit căreia „clasificarea acestor funcții nu exprimă ea însăși nimic mai mult decît mijloacele care fac posibilă propria noastră participare la Absolut" [76].

Dificultatea principală, pentru el se vede că și insurmontabilă, rămîne după părerea noastră îndeosebi aceea a înțelegerii și explicării neștiințifice tocmai a criteriului la care este raportată operația clasificării valorilor, respectiv conștiința însăși și funcțiile acesteia. Din păcate, gînditorul contemporan se află prin acest mod de a filozofa departe, chiar în conflict cu adevărul tezei că „oamenii sînt producătorii reprezentărilor, ai ideilor lor ; dar este vorba despre oameni reali, activi, așa cum sînt determinați de o anumită dezvoltare a forțelor de producție și a relațiilor corespunzătoare acestei dezvoltării. *Conștiința nu poate fi niciodată altceva decît existența oglindită în conștiință, iar existența oamenilor este procesul real al vieții lor (subl. ns.)"* [77]. Sau, mai clar, „lumea ideilor — scrie în același sens Marx — nu este nimic altceva decît lumea materială transpusă și tradusă în capul omului" [78].

Deși justețea unor astfel de idei a cunoscut încă de multă vreme o deplină confirmare practică și științifică, cu toate acestea filozoful francez, credincios convingerilor lui neospiritualiste, nu numai că trece sub tăcere premisele naturale ale apariției conștiinței, nu numai că, mai ales, îi ignoră natura și determinarea ei

[75] Louis Lavelle, *Traité des valeurs,* vol. II, *ed. cit.,* p. 46.

[76] *Ibidem,* p. 32.

[77] K. Marx—Fr. Engels, *Opere,* vol. III, București, Edit. Politică, 1962, p. 26—27.

[78] K. Marx, *Capitalul,* vol. I, ed. a IV-a, București, Edit. politică, 1960, p. 54.

socială, prin urmare însuși caracterul determinat social al funcțiilor sau formelor de manifestare ale conștiinței umane, dar totodată el o explică într-un chip idealist, eronat, prin raportarea la spiritul absolut, întrucît, remarcă fără temei Lavelle, doar spiritualul poate „exprima în același timp sursa și unitatea tuturor funcțiilor conștiinței și deci de asemenea de a le conține pe toate în unitatea sa“ [79].

Sigur că adevărul tezei unității funcțiilor conștiinței nu poate fi contestat, în sensul că ele nu există și nu pot să existe într-o izolare absolută, metafizică, fără să se influențeze reciproc sau chiar să se condiționeze unele pe celelalte. După cum nu este mai puțin adevărat că funcțiile conștiinței umane nu se reduc doar la funcția intelectuală și volitivă, așa cum axiologul contemporan lasă să se înțeleagă la moment dat atunci cînd, de exemplu, definește conștiința ca unitate indivizibilă a intelectului și voinței. Din această perspectivă a unității și multiplicității funcțiilor conștiinței, ideea că există o unitate, un tot al valorilor, că această unitate este intrinsecă unității *valorii* absolute, într-adevăr, pare să se bucure de o anumită logică.

Dincolo însă de neînțelegerea conștiinței ca un reflex al existenței sociale, neînțelegînd deci implicit faptul că ea (conștiința omului) este „din capul locului un produs social și că rămîne un produs social atît timp cît există în genere oameni“ [80], credem că tocmai această logică a lui Lavelle se dovedește a fi cel puțin discutabilă.

Temeiul afirmației de față își are originea în însăși convingerea cu care axiologul neospiritualist susține că „valoarea este pretutindeni în întregime prezentă, deși — subliniază el — valoarea ia pretutindeni o formă individuală și totdeauna nouă“ [81]. Văzută în acest fel, denotă că operația clasificării și a ierarhizării vizează indirect diversitatea modurilor de manifestare ale *valorii* absolute, unică și unitară. „Ceea ce face din unitatea valorii o noțiune aproape insesizabilă“, remarcă pe bună dreptate în acest sens Wesley Piersol, își găsește expresia în faptul că unitatea *valorii* „nu este o noțiune teoretică, ci «unitatea vie a tot ceea ce poate să fie». Ceea ce Le Senne numește originea și destinația

---

[79] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 46—47.

[80] K. Marx — Fr. Engels, *Ideologia germană*, București, E.S.P.L.P., 1956, p. 27.

[81] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 46.

spirituală a valorii, Lavelle o traduce ca «dialectică descendentă și ascendentă», expresie care are avantajul de a sublinia mișcarea proprie valorii“ [82].

Prin această mișcare a *valorii* se pare că Piersol vrea să sugereze aici nu atît necesitatea reală a ascensiunii noastre spirituale, ci îndeosebi dependența de conștiința omului a actualizării multiplelor forme sub care se poate manifesta *valoarea* absolută. Actualizarea acestor posibilități de manifestare a *valorii* absolute se identifică astfel la Lavelle cu însăși existența valorilor particulare. Din punctul lui de vedere „fiecare dintre ele (dintre valorile particulare — *n. ns.*) exprimă un aspect particular al valorii, așa cum ea se manifestă într-o situație particulară a conștiinței, mai curînd decît o specie particulară a valorii distinctă de toate celelalte în interiorul unuia și aceluiași gen“ [83].

Implicit, rezultă prin urmare că în viziunea axiologului francez a clasifica valorile înseamnă de fapt a clasifica tocmai formele sub care se manifestă *valoarea* absolută sau spiritul absolut. Cum actualizarea acestor forme, haina mereu nouă și individuală pe care ele o dobîndesc în procesul actualizării, cum altfel spus geneza valorilor particulare se explică la el în dependență de multiplele posibilități de înfăptuire a participației și, legat de aceasta, în raport cu exercitarea funcțiilor conștiinței umane, prin însuși acest fapt nu mai încape nici un fel de îndoială că, în fond, direct și în primă instanță, *clasificarea și ierarhizarea valorilor se identifică la Lavelle chiar cu clasificarea funcțiilor conștiinței sau ale sufletului omului.*

Evident că există în toate acestea o anumită logică, există indiscutabil un anumit mod inteligibil de punere și de soluționare a problemei clasificării și a ierarhizării valorilor. Părerea noastră este însă că soluția oferită de Lavelle nu are, din păcate, o legitimare obiectivă, nu are mai corect spus o fundamentare obiectivă în natura realității sociale și istorice, izvorîtă și în același timp direcționată de practica social-istorică și științifică. Logica expunerii soluției nu se confundă deci la el, cum ar fi fost de dorit, cu realismul soluției propuse. Și nu numai pentru că explicațiile date asupra conștiinței nu rezistă unei confruntări serioase cu practica și știința, nici numai pentru caracterul enigmatic al cri-

---

[82] Wesley Piersol, *op. cit.*, p. 56. Vezi și L. Lavelle, *Manuel de méthodologie dialectique*, *ed. cit.*, p. 88—107.

[83] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 278.

teriului pe baza căruia s-ar putea realiza o clasificare obiectivă a funcțiilor conștiinței omului, dar totodată soluția oferită de filozoful francez se reprezintă prin date teoretice incomplete, la o analiză mai de amănunt chiar logica care îi precede reliefînd unele incoerențe de-a dreptul de neînțeles. În acest sens, avem îndeosebi în vedere lipsa de armonizare logică dintre următoarele trei idei pe care noi le socotim principale într-o discuție pe marginea problemei clasificării și a ierarhizării valorilor, respectiv prezența indivizibilă pretutindeni a *valorii* absolute, recunoașterea caracterului ireductibil al valorilor, precum și faptul că valorile nu sînt comparabile [84].

În raport cu această situație, se cuvine să subliniem că înțelegem teza prezenței în întregime pretutindeni a *valorii* absolute, în sensul că la axiologul neospiritualist unitatea *valorii* constă în spiritualitatea *ei,* iar spiritualul este absolut și universal. În lumina acestui unghi de vedere, de asemenea, înțelegem acum pe ce se întemeiază afirmația lui că există o solidaritate, un tot al valorilor, că „în fiecare valoare există un element absolut și ireductibil" [85], că *valoarea* nu este nici obiectivă, nici subiectivă, ci „un efort pentru a subiectiviza obiectul", pentru a „uni individualul cu universalul" [86].

Cu totul altfel se prezintă însă problema ireductibilității valorilor, mai ales dacă încercăm să o înțelegem în corelație cu ideea că *valoarea* absolută este în întregime pretutindeni prezentă. Fără să confundăm bineînțeles solidaritatea valorilor cu identitatea lor, dar tocmai pentru că este acceptată teza ireductibilității, nu putem în acest sens să nu ne întrebăm : dacă *valoarea* absolută este în întregime pretutindeni prezentă, deci și în fiecare în parte dintre formele *ei* de manifestare, în cazul de față unde, cum și în ce ar mai putea consta deosebirile calitative dintre valorile particulare, deosebiri în afara cărora ireductibilitatea devine de neînțeles ?

Părerea noastră este că aceste două teze, a prezenței în întregime pretutindeni a *valorii* absolute și a ireductibilității valorilor particulare, nu se presupun reciproc. Dimpotrivă, ele se exclud una pe cealaltă. Cum eforturile lui Lavelle se axează în exclusivitate pe conjuncții *(și ... și)* și nu pe disjuncții *(sau ... sau),*

[84] *Ibidem*, p. 19.
[85] *Ibidem*, p. 55.
[86] *Ibidem*, p. 8.

credem că unitatea logică a punctului lui de vedere la care ne referim acum nu depășește stadiul dezideratului. Iar aceasta, fără să mai insistăm asupra distonanțelor care există între ideea prezenței în întregime pretutindeni a *valorii* absolute, ireductibilitatea valorilor particulare și faptul că ele nu sînt comparabile, ceea ce, evident, nu diminuează cîtuși de puțin sensul concluziei noastre de mai înainte, respectiv lipsa de coerență logică în expunerea și analiza problemei clasificării și a ierarhizării valorilor.

Avînd în vedere fondul gîndirii lui filozofice, cert este că axiologului francez nu i se poate „imputa" totuși vehicularea tezei prezenței în întregime pretutindeni a *valorii* absolute. Pentru că, în cazul în care ar fi procedat într-un alt mod, implicit el ar fi fost nevoit să renunțe la ideea centrală a axiologiei lui, aceea că există o unică și unitară *valoare* (spiritul absolut), fapt care i-ar fi îndepărtat de însăși orientarea neospiritualistă la care a aderat încă de la începutul activității lui filozofice.

Atît timp cît acceptă și recunoaște însă posibilitatea și necesitatea unui sistem ierarhic al valorilor, trebuie să încercăm totodată să înțelegem că Lavelle nu putea să renunțe nici la ideea ireductibilității. Altfel, însăși ierarhizarea valorilor ar fi fost deopotrivă nefirească și irealizabilă. Or, potrivit aprecierii lui, aceasta ar fi însemnat periclitarea chiar a unității *valorii* absolute sau a spiritului absolut, ceea ce, desigur, nu era deloc recomandabil,

De fapt, vom vedea în continuare, toate acestea nu reprezintă la el decît un pretext. Pentru că, în ultimă instanță, modul în care Lavelle ierarhizează valorile nu este nici el scutit de limitele și inconsecvențele viziunii lui filozofice neospiritualiste de ansamblu.

Față de acest scop, de reținut mai întîi precizarea axiologului contemporan că valorile particulare (intelectuale, estetice, morale etc.) nu trebuie să fie confundate cu „simpla sumă aritmetică a adevărului, frumosului și binelui" [87]. Între ele, ca și între celelalte valori particulare (economice, afective etc.), există într-adevăr un acord. Dar acest acord, subliniază el, nu exclude ierarhia. Acordul tuturor acestora îi conferă tocmai ceea ce Lavelle numește *valoare* a valorilor, indivizibil prezentă în toate, deosebită se pare calitativ și superioară celorlalte. „Dincolo de orice

[87] *Ibidem*, p. 447.

valoare particulară — remarcă în acest sens Wesley Piersol —, noi căutăm valoarea unică, sursă a tuturor valorilor"[88], respectiv *valoarea* absolută sau spiritul absolut.

Această *valoare* unică, deși *ea* însăși nu poate fi ierarhizată, îi este totuși propriu faptul „de a se exprima printr-un ordin ierarhic". Cum formele *ei* de manifestare sînt chiar valorile particulare, rezultă atunci că ierarhia nu îi este deci specifică acestei *valori* supreme, ci numai modurilor *ei* particulare de exprimare. Mai mult, și aceasta reține în mod deosebit atenția în cadrul ierarhiei pe care o propune el, gînditorul francez încearcă să acrediteze în cele din urmă ideea că valorile particulare ar fuziona între ele însele. Așa încît, se pune întrebarea dacă, și în ce măsură, se mai poate sau nu susține ceva din existența acestei ierarhii. Dovadă în acest sens însăși părerea lui că „nu există nici o valoare care depășind cîmpul său specific să nu vină să se transforme într-o valoare spirituală"[89]. La un moment dat, Lavelle renunță chiar și la această precizare, nu lipsită de importanță, anume că toate valorile devin spirituale de îndată ce ele depășesc cîmpul lor specific. În felul acesta, ideea lui că „orice valoare este spirituală"[90] devine necesar concluzie care, odată acceptată, nu vedem în ce ar mai consta suportul ierarhiei, sau care sînt totuși treptele acesteia. Bineînțeles, excluzînd cazul reducerii ierarhiei numai la existența valorilor spirituale și a spiritului însuși ca *valoare* supremă, existent în același timp în ele dar și deasupra lor.

Deruta sporește de îndată ce filozoful ne atrage atenția că el nu intenționează să evidențieze vreo oarecare superioritate a valorilor spirituale în raport cu toate celelalte valori particulare. Dealtfel, tocmai această remarcă a lui, respectiv că „valorile spirituale, departe de a poseda o originalitate veritabilă în raport cu toate celelalte, ele exprimă acest vîrf extrem de delicat în care se revelează în același timp propria lor esență și esența comună a tuturor celorlalte valori", denotă o echivocitate, ceea ce firesc ridică numeroase semne de întrebare. De pildă, dacă nu au originalitatea lor, atunci care este temeiul în numele căruia valorile spirituale „exprimă acest vîrf extrem de delicat"? Sau, ce

[88] Wesley Piersol, *op. cit.*, p. 56.

[89] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 450.

[90] *Ibidem*, p. 463.

raport există între esența lor[91] și esența celorlalte valori, știut fiind că spiritul, ca *valoare* supremă, este esența comună a tuturor valorilor? De asemenea, cum se explică faptul că toate celelalte valori au o esență comună, iar valorile spirituale își au „propria lor esență"?

În acest sens, șirul de întrebări ar putea fi încă mult continuat. Nu însă cu folos real, mai ales dacă ținem seama că „acest vîrf extrem de delicat" (valorile spirituale) al ierarhiei[92], așa cum și-o explică Lavelle, nu reprezintă în viziunea lui altceva decît „punctul în care hrana materială se schimbă în hrană spirituală, plăcerea sensibilă în bucurie spirituală, adevărul obiectiv în adevăr spiritual, frumusețea corporală în frumusețe spirituală, datoria morală într-un *dar (subl. ns.)* spiritual. Ceea ce arată destul de bine cum spiritul pur închide în perfecta sa simplicitate o suverană bogăție. Deasupra de ele (de valorile spirituale — *n. ns.)* există însă spiritul însuși atît cît este valoarea supremă și originea tuturor valorilor"[93].

Cu toate acestea, axiologul francez se pare că are totuși în vedere și o oarecare deosebire între valori. Și nici nu se putea altfel, ar fi fost mult prea evidentă contradicția ca, pe de o parte, să se susțină existența mai multor tipuri de valori, iar pe de altă parte, să se conteste orice deosebire între ele. Dacă s-ar fi limitat numai la recunoașterea existenței valorilor spirituale și a spiritului ca *valoare* supremă, fără îndoială că axiologia lui ar fi fost de la bun început sortită unui total eșec. Lavelle a avut conștiința acestui risc, și tocmai de aceea credem că l-a ocolit cu multă subtilitate, fără ca să-și afecteze totuși în vreun fel atingerea scopului final, acela al promovării ideii superiorității valorilor religioase în raport cu toate celelalte valori. Negarea directă a celorlalte tipuri de valori ar fi fost mult prea șocantă, și ca atare compromițătoare.

[91] Întrebarea este cu atît mai firească și în măsură să ne apropie de specificul axiologiei lui Lavelle, cu cît nu pierdem din vedere că el nu contestă *valorii* calitatea de esență, ci pe aceea de esență inteligibilă, fapt care în același timp explică rolul privilegiat pe care îl are în acest domeniu trăirea (voința) și nu cunoașterea (intelectul). În direct, această idee este pusă în lumină și de W. Piersol *(op. cit.*, p. 19—20) atunci cînd dă filozofia lui Spinoza drept exemplu de teorie în care valoarea este înțeleasă și explicată ca esență inteligibilă.

[92] În legătură cu această problemă a ordinului sinoptic și ierarhic, vezi și Louis Lavelle, *Manuel de méthodologie dialectique*, *ed. cit.*, p. 85.

[93] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 451.

Curios și paradoxal poate, oricum părerea noastră rămîne însă aceea că Lavelle acceptă existența celorlalte valori tocmai pentru a le putea nega ; pentru a le putea nega mai cu seamă funcționalitatea lor pozitivă în și pentru viața omului, promovînd în schimb teza caracterului indispensabil al valorilor religioase, incontestabila lor superioritate și pozitiva lor funcționalitate. Este adevărat că el o face indirect, cu destulă delicatețe și foarte multă subtilitate. Dealtfel așa se și explică sinuozitățile, contradicțiile, labirintul sufocant parcă anume pregătit pentru a te constrînge fie să consimți la ideile lui, fie să iei totul *tale quale*.

Toate acestea nu ne împiedică să apreciem totuși faptul că sistemul ierarhic (valori economice, afective, intelectuale, estetice, morale, religioase) pe care ni-l propune filozoful neospiritualist nu este conceput ca un sistem închis, imuabil, dat odată pentru totdeauna [94]. Sistemul axiologic este văzut pe bună dreptate de el ca un sistem viu, conflictual. „Conflictele dintre valori — remarcă axiologul contemporan — provin însă din complexitatea situațiilor care face dificilă o sinteză a tuturor cerințelor inseparabile valorii absolute, de îndată ce se încearcă de a o face să pătrundă în interiorul experienței noastre, sau din urgența care ne solicită și care ne obligă să stabilim un fel de compromis între însemnat și neînsemnat în raport cu valoarea, și între înainte și după în raport cu timpul *(le haut et le bas selon la valeur, et l'avant et l'après selon le temps)*. Este tocmai ceea ce permite să spunem (...) că trebuie să existe o predominanță a diferitelor valori după timp și circumstanțe și că nu există antinomie insolubilă între valori decît în abstract, sau cînd fiecare valoare particulară pretinde să se erijeze în valoare absolută“ [95].

Fără să comentăm exhaustiv acest fragment de text, ceea ce se impune indiscutabil să fie subliniat aici este îndeosebi faptul că Lavelle sesizează posibilitatea și necesitatea rezolvării conflictelor dintre diferitele valori existente la un anumit moment dat. Numai că, din păcate, modul în care el teoretizează această

[94] În legătură cu noțiunea de sistem, vezi și compară : Ludwig von Bertalanffy, *Teoria generală a sistemelor și aplicarea ei în psihologie*, în vol. *Cunoașterea faptului social*, București, Edit. politică, 1972 ; L. Grünberg, *Teoria generală a sistemelor : concepte, implicații metodologice, controverse*, în vol. *Sisteme în științele sociale* (coord. M. Malița), București, Edit. Academiei, 1977, p. 73—88.

[95] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 57.

idee nu lezează în nici un fel scopul și specificul viziunii lui filozofice de ansamblu.

Este drept că axiologul francez recunoaște și totodată accentuează pe necesitatea intervenției competente a omului în rezolvarea conflictelor dintre diferitele valori particulare. Explicațiile lui nu depășesc însă perspectiva pe care încearcă să o deschidă și asupra acestei probleme filozofia neospiritualistă căreia el se integrează indubitabil. Și nu atît pentru că aceste explicații nu urmăresc cîtuși de puțin să detecteze și în același timp să scoată în evidență cauzele sociale și istorice obiective care stau la baza conflictelor dintre valori [96], ci mai cu seamă întrucît ele sînt exclusiv orientate în ideea că rezolvarea conflictelor dintre valori poate fi socotită încheiată numai atunci cînd și acolo unde conștiința omului a optat deliberat pentru asimilarea și în consecință pentru trăirea *valorii* absolute, soluție neîndoielnic infirmată de realitățile practice și teoretice ale zilelor noastre.

Dincolo însă de particularitățile neospiritualiste ale axiologiei lui, trecînd de asemenea peste implicațiile ei social-politice, oricum, se cuvine să subliniem în încheierea capitolului de față ideea că, fie numai și prin punerea de probleme, deși în concepția sa există numeroase soluții sugestive, de certă și fructuoasă perspectivă realistă, teoria lui Lavelle asupra valorilor merită fără îndoială să fie cunoscută și cercetată mai departe cu toată seriozitatea. Mai cu seamă dacă sîntem de acord că înfruntările actuale de opinii, uneori extrem de aprinse, consecință a însăși divergenței lor, fac dovadă că în axiologia contemporană există încă, dacă nu zone total întunecate, în mod sigur fîșii mai puțin luminoase [97].

[96] În această perspectivă, în care un loc esențial revine raportului dintre necesitate și valoare, raport care permite explicarea argumentată nu numai a genezei valorilor și a naturii lor, dar și a sistemelor de valori, indisolubil legate de sistemul și condițiile istorice și obiective de existență ale societății, vezi C. I. Gulian, *Problematica omului*, *ed. cit.*, p. 154—156 și 185—239 ; *idem*, *Istoria, omul, cultura*, București, Edit. politică, 1970, p. 41—46 și 140—144 ; *idem*, *Antropologie filozofică*, *ed. cit.*, p. 157—165 și 273—279.

[97] Față de situația actuală și de problemele axiologice care sînt încă susceptibile de largi discuții teoretice, noi ne-am exprimat părerea cu ocazia uneia din sesiunile *(Știința, tehnica, omul)* organizate de Institutul de filozofie.

IV. TIPURI DE VALORI

În acest ultim capitol al lucrării, ceea ce ne propunem să urmărim îndeosebi este felul în care Lavelle a înțeles să teoretizeze principalele tipuri de valori asupra cărora el s-a oprit, respectiv valorile economice, afective, intelectuale, estetice, morale și spirituale. Atît cît va fi absolut necesar, nu vom neglija însă nici scoaterea în evidență a interacțiunii și a modului în care se influențează și se condiționează reciproc aceste principale tipuri de valori.

În vederea realizării adecvate a unui atare deziderat, necesar este să subliniem totuși mai întîi faptul că în axiologia filozofului neospiritualist „valorile pot fi rînduite pe trei planuri ierarhice corespunzînd existenței noastre individuale, universului din care facem parte, precum și activității infinite la care participă această existență a noastră individuală“ [1].

Exprimată în alți termeni, ideea lui Lavelle este aceea că într-un prim plan există și deci trebuie să fie situate valorile economice și afective. În cazul de față, apreciază el, „individul se găsește încă angajat în interiorul naturii“.

Fără să însemne o definitivă și totală emancipare a lui în raport cu natura, prin urmare rămînînd mai departe în interiorul acesteia, în măsura în care omul reușește însă să se detașeze de ea, să o îmbrățișeze — altfel spus — sub forma unui spectacol, denotă că el se află deja într-un alt plan axiologic, respectiv acela căruia îi sînt specifice valorile intelectuale și estetice.

Spre deosebire de aceste două planuri, remarcă Lavelle, existența celui de al treilea și ultim plan ierarhic face dovadă că omul a reușit „să se ridice deasupra naturii și să fundeze independența sa ca spirit“, ceea ce, în fond, echivalează cu însăși afirmarea existenței valorilor morale și spirituale.

---

[1] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 67.

Așa încît, conchide axiologul francez, această scară verticală a valorilor, sumar expusă mai înainte, ar putea să îmbrace o dublă formă, în funcție de perspectiva în care ne găsim situați, adică aceea a obiectului sau a subiectului. În acest sens, părerea lui Lavelle este că „prima va cuprinde valorile *economice* în care valoarea se introduce în lucruri, valorile *intelectuale* în care ea se introduce în gîndirea lucrurilor, și valorile *morale* în care ea se introduce în acțiunea noastră asupra lucrurilor. Cea de-a doua (scară — *n. ns.*) va cuprinde valorile *afective* care interesează exclusiv sentimentul resimțit de subiect, valorile *estetice* prin care el cuprinde în propria lui sensibilitate tot ceea ce poate să ne fie dat, și valorile *spirituale* prin care el se ridică pînă la actul de care depinde creația intimă de sine însuși și secretul tuturor lucrurilor“ [2].

Indiferent însă dacă poate fi sau nu cu adevărat vorba despre una sau mai multe forme ale scării ierarhice a valorilor, dincolo de asemenea de sensul pe care filozoful francez încearcă să îl confere posibilității și mai ales necesității de a diviza această scară ierarhică, să nu uităm totuși că, în ultimă instanță, axiologia lui are în vedere „o ierarhie care merge de la valori inferioare la valori superioare, ierarhie în care vîrful, în loc de a fi un punct culminant, le transcende însă pe toate și este prezent în toate. Valorile inferioare, de exemplu acelea care privesc condițiile materiale ale vieții, nu au sens — observă cu discernămînt Piersol — decît atît cît sînt mijloacele de realizare ale valorilor spirituale, care, la rîndul lor, ele însele nu ar putea să subziste fără acest suport de bază“ [3].

În lumina acestor precizări, nu lipsite de necesitate pentru facilitarea înțelegerii atît a ceea ce este specific fiecărui tip de valori, cît și a felului în care este explicată și mai cu seamă argumentată de către Lavelle ideea intercondiționării și a solidarității valorilor, să procedăm deci acum, respectînd ordinea ierarhică subliniată, la abordarea primului tip de valori, și anume valorile economice.

---

[2] *Ibidem*, p. 68—69.

[3] W. Piersol, *op. cit.*, p. 57.

1. Valori economice

De la bun început, trebuie spus că Lavelle își manifestă fățiș dezacordul față de toți acei care, într-un fel sau altul, neagă raționalitatea existenței valorilor economice, ca atare însăși înscrierea lor într-un sistem unitar al valorilor. Asta nu-l împiedică să facă însă observația că, în raport cu celelalte, valorile economice „sînt cele mai modeste și cele mai grosolane" (!) valori. Chiar și în acest caz, existența necesară a valorilor economice nu poate fi totuși pusă la îndoială, fie numai și pentru motivul că ele sînt prin însăși utilitatea lor indispensabile vieții omului. Tocmai pentru că sînt „destinate de la început să asigure conservarea vieții noastre"[1] individuale, atît timp deci cît existența unei astfel de vieți nu este posibil să fie întemeiat contestată, existența indubitabilă a valorilor economice, implicit, nici ea nu poate să nu rețină în mod serios atenția în orice discuție de factură axiologică.

Plecînd de la ideea justă că valorile economice „sînt cele mai apropiate materiei și corpului"[2] nostru, extinzîndu-și judecata, Lavelle argumentează că, așa cum existența universului material este evidentă pentru întreaga lume, evidentă trebuie să fie pentru toți și existența valorilor economice. Imposibilitatea negării lumii materiale, ca și imposibilitatea negării existenței noastre corporale, singura existență prin care noi sîntem înscriși în această lume, în concepția axiologului francez o astfel de situație atrage deci logic după sine afirmarea existenței certe și a valorilor economice.

Este interesant totodată să observăm că în viziunea acestui gînditor, valorile economice constituie „baza și suportul celor mai înalte" valori, că ele sînt caracterizate drept „cele mai accesibile și cele mai puțin contestate"[3] dintre toate valorile existente.

Ideea principală care se impune să fie subliniată în acest context este că, așa cum spiritul nostru nu poate ființa în afara existenței corpului nostru, tot astfel valorile spirituale sînt de neconceput în afara existenței valorilor economice, tocmai pentru că valorile economice sînt apreciate de Lavelle drept singurele valori care „nu au semnificație decît pentru individ și pentru acea parte a eului care îl individualizează, respectiv propriul său corp"[4].

[1] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 72.
[2] *Ibidem*, p. 76.
[3] *Ibidem*, p. 72.
[4] *Ibidem*, p. 123.

Cu alte cuvinte, fiind valori ale corpului și ale lumii materiale în care sîntem înscriși prin însăși existența noastră corporală, din acest motiv existența valorilor economice condiționează existența valorilor spirituale, așa cum existența spiritului nostru este condiționată de existența corpului nostru.

Nu-i însă mai puțin adevărat că, fidel convingerilor lui neospiritualiste, filozoful contemporan nu uită să accentueze pe ideea că, în cazul cînd „ele nu erau mijlocul (de realizare — *n. ns.)* valorilor spirituale", valorile economice „s-ar fi redus la faptul pur"[5], adică ele nu mai puteau de bună seamă să fie apreciate ca valori.

Prin analogie cu raportul dintre corp și spirit, el încearcă în același timp să acrediteze teza că valorile economice nici ele nu pot fi altfel gîndite decît tot în raportul lor cu valorile spirituale. În acest sens, Lavelle subliniază că valorile economice „nu trebuie să fie considerate ca eterogene în raport cu valorile spirituale, afară de cazul cînd se pretinde pe nedrept a le considera separat, ceea ce nu este posibil dacă este adevărat că sînt valori pentru om, care este indivizibil corp și spirit ; așa încît ele participă la valoare în două feluri : dacă sînt suportul vieții spiritului și dacă nu pot să *subziste (subl. ns.)* ele însele decît cu condiția ca spiritul să le pătrundă și să le regleze jocul"[6] lor.

Observăm, prin urmare, că, în măsura în care valorile economice reprezintă condiția, baza sau suportul existenței valorilor spirituale, la rîndul lor, acestea din urmă ele însele sînt revendicate drept condiția fundamentală în lipsa căreia valorile economice nu ar mai fi valori, în sensul că „valorile spirituale nu încetează să pătrundă valorile economice pentru a le da o semnificație care depășește semnificația utilității corporale", termeni prin care în esență filozoful francez urmărește să demonstreze că „această valoare economică, care se cumpără și care se vinde, este de asemenea aceea care se dăruiește. Devenind materia darului, ea nu este numai un mijloc și o dovadă a spiritului, ci și o încarnare a virtuții sale cele mai înalte, care este caritatea"[7].

Interpretarea de față devine cît se poate de limpede dacă ne amintim că în viziunea lui există o solidaritate a tuturor valorilor[8], că întreg sistemul axiologic propus de Lavelle se axează pe teza

[5] *Ibidem*, p. 90.
[6] *Ibidem*, p. 73.
[7] *Ibidem*, p. 127.
[8] Vezi și Al. Tănase, *Introducere în filozofia culturii*, *ed. cit.*, p. 52.

prezenței în întregime pretutindeni a *totului,* a *valorii* valorilor, respectiv a spiritului absolut. „Dacă este adevărat — subliniază el în acest sens — că fiecare valoare este în mod necesar legată tuturor celorlalte într-o ierarhie care exprimă unitatea valorii în loc de a o rupe, se înțelege ușor de ce fiecare valoare trebuie să fie pe planul care îi este propriu o imagine a tuturor celorlalte"[9] valori.

Din această perspectivă, se vede dar lesne acum că valorile economice nu sînt altfel înțelese decît în sensul că ele ar exprima în același timp „condiția și imaginea tuturor celorlalte valori", ceea ce, implicit, vrea să însemne că în valorile economice sînt prezente nu numai „caracteristicile comune tuturor valorilor"[10], ci, mai sigur, prezent este și acel *tot* al valorilor, respectiv *valoarea* valorilor, adică *valoarea* absolută sau spiritul absolut.

Gîndind în acest fel, scopul urmărit de axiologul neospiritualist nu este deci altul decît acela de a releifa și atît cît îi stă în putință de „a demonstra" necesitatea și indirect posibilitatea spiritualizării și a valorilor economice, valorile spirituale, atrage el atenția, fiind singurele valori prin intermediul cărora noi putem stabili limitele și mai cu seamă modul în care valorile economice pot și trebuie să satisfacă necesitățile „reale" ale vieții omului.

Cert este că întreg modul lui de gîndire axiologică gravitează în jurul ideii că „toate valorile sînt spirituale", dealtfel motivul principal care clarifică pe deplin poziția idealist spiritualistă a filozofului francez și în problema raportului dintre valorile economice și valorile spirituale. Așa încît, îndreptățit se poate formula acum concluzia că, în măsura în care le acceptă existența, valorile economice păstrează indubitabil la el amprenta valorilor spirituale, rolul și funcționalitatea valorilor economice rămînînd astfel sub „controlul" direct al valorilor spirituale, în ultimă instanță valorile economice rămînînd deci sub „controlul" *valorii* valorilor.

Este însă necesar să subliniem aici faptul că Lavelle nu neagă totuși posibilitatea pentru valori de „a le distinge unele de celelalte prin aderența lor mai mult sau mai puțin puternică la lucruri"[11]. Nu fără motiv am putea chiar spune că în viziunea lui întreg sistemul de valori se află într-o indisolubilă legătură cu materia și implicit cu existența noastră individuală, adică cu corpul nostru. Nici o valoare,

[9] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II. *ed. cit.*, p. 121.

[10] *Ibidem*, p. 122.

[11] *Ibidem*, p. 49.

remarcă el în acest sens, nu „se detașează de materie, care este în același timp mijlocul prin care ele (valorile — *n. ns.*) se afirmă și obstacolul de care ele caută să se elibereze"[12].

Spre deosebire însă de toate celelalte valori, valorile economice, și se pare că tocmai în aceasta constă specificul lor, sînt „cele mai apropiate de lucruri (...) fără ca să se confunde totuși cu lucrurile, deoarece ele rezidă în utilitate, adică într-un anumit raport al lucrurilor cu noi, dar care presupune cu toate acestea prezența realității, și nu numai ideea sa"[13]. Altfel spus, valorile economice prezintă așadar cea mai puternică aderență a lor la lucruri, la lumea materială. De aici plecînd, axiologul francez își elaborează treptat un punct de vedere personal între ale cărui limite distingem mai întîi părerea că valorile economice se caracterizează prin faptul că ele „sînt forma materială a valorii, forma care este cea mai ușor sesizabilă, aceea care este în raport cu nevoile cele mai evidente, și în mod sigur cu nevoile corpului, singurele a căror semnificație este clară pentru întreaga lume"[14].

Textul de față ne lasă deci să înțelegem că explicarea genezei valorilor economice presupune cu necesitate raportarea lor la corpul omenesc și la nevoile adecvate acestuia. Satisfacerea necesităților existenței noastre fizice nu este însă posibilă, subliniază Lavelle, în afara lucrurilor, adică în afara lumii materiale. Desigur că lucrurile nu sînt reținute de el în sensul că acestea ar putea fi luate drept valori economice, după cum valorile economice nici ele nu pot fi identificate cu lucrurile. Lucrurile sînt revendicate numai drept condiția esențială a rezolvării nevoilor corpului omenesc, așa cum, la rîndul lui, acesta din urmă el însuși este condiția fără de care nu ar fi posibilă existența noastră spirituală.

Ar fi interesant de văzut dacă această apropiere sau distanțare a valorilor de lumea materială a lucrurilor constituie,

[12] *Ibidem*, p. 48. Este interesant de văzut și comparat în acest context punctul de vedere lavellian cu acela al axiologului german Max Scheler, dezvoltat pe larg de Al. Boboc în lucrarea *Etică și axiologie în opera lui Max Scheler, ed. cit.*, p. 114—125.

[13] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 49.

[14] *Ibidem*, p. 71. În ceea ce privește noțiunea de sens, semnificație, valoare și cultură, vezi și L. Lavelle, *Manuel de méthodologie dialectique, ed. cit*, p. 121 și 124—126 ; Al. Tănase, *Introducere în filozofia culturii, ed. cit.*, p. 46. Deși discutate într-o perspectivă restrînsă, ele își au totuși realismul și importanța lor și de aceea merită să fie subliniate și distincțiile pe care le operează T. Vianu *(Introducere în teoria valorilor, ed. cit.*, p. 30—40) între valori, lucruri și bunuri

într-adevăr, un criteriu obiectiv, științific argumentat, de distingere calitativă a valorilor unele de celelalte. Cu atît mai interesantă ar fi luarea în discuție a unei astfel de idei cu cît filozoful contemporan afirmă îndreptățit că existența valorilor se justifică prin însăși satisfacerea necesităților „reale" ale vieții omului.

Spațiul nu ne permite să procedăm la o analiză detaliată și a acestei probleme, mai ales că am fi nevoiți să ținem seama și de multiplele dificultăți pe care le ridică punerea de acord pe cale logică a ideii că există un *tot* al valorilor cu aceea că între ele există totuși anumite deosebiri calitative. Cu toate acestea, nu putem să nu ne exprimăm, fie numai și pe scurt părerea, că la baza distincției calitative dintre valori Lavelle pune tocmai distincția calitativă dintre necesitățile „reale" ale vieții omului. Distanțarea valorilor de lucruri, emanciparea sau eliberarea lor în raport cu lumea materială ar echivala deci cu superioritatea nevoilor pe care le satisfac valorile respective, adică valorile economice, afective, intelectuale etc.

În acest sens, convingerea axiologului francez este că valorile economice au la baza lor cele mai evidente necesități [15], dar și cele mai primitive, acelea ale corpului nostru, ale existenței noastre individuale sau ale vieții noastre fizice, atașamentul omului față de această viață fiind apreciat de el doar drept o moștenire directă a instinctului animalic. De remarcat este însă faptul că Lavelle acceptă posibilitatea cel puțin a limitării instinctelor animalice moștenite de om, tocmai pentru că omul, prin valoarea economică, poate să „supună natura unei reguli care o ridică deasupra purei instinctivități. Din acest motiv, înseamnă că valorile economice nu primesc veritabilul lor caracter decît în societatea în care instinctele care se confruntă se limitează și acceptă o organizare în interiorul căreia ele caută să se împlinească (...). Astfel *valorile economice sînt deja valori sociale*" [16].

Deși este greu de înțeles pentru care motiv el face distincție între valorile economice și valorile sociale, fără să nege însă prin aceasta caracterul social al valorilor economice, deși valorile economice, ca și cele afective dealtfel, mențin încă după părerea lui omul în interiorul naturii, se cuvine totuși să apreciem la acest gînditor recunoașterea rolului pe care îl are societatea în constituirea valorii economice. Fără să o identifice cu natura, recunoscînd de asemenea specificul legilor ei în raport cu legile naturii, societatea aidoma naturii își impune oricum „legile sale individului (...) aceste legi ca și legile naturii sînt și mijloace prin care omul schimbă lumea pentru a o pune de acord cu cerințele dorințelor și rațiunii sale" [17].

[15] Nu numai valorile economice, ci și celelalte tipuri de valori, într-adevăr, „satisfac anumite trebuințe sociale, istoricește-determinate" (Al. Tănase, *Introducere în filozofia culturii, ed. cit.*, p. 18). Fără să-i fie complet străin un astfel de punct de vedere, vom vedea însă mai bine în continuare că Lavelle are totuși în atenție un anumit gen de necesități, pe care dealtfel le și explică într-o viziune proprie.

[16] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 74.

Astfel încît, conchide Lavelle, „dacă valoarea economică definește, cel puțin la origine, mijloacele necesare menținerii existenței noastre, ea presupune deci un dublu raport : cu lucrurile care sînt susceptibile să fie măsurate", dar „și cu ceilalți oameni cărora ea le impune legea sa acolo unde ei întreprind de a o administra. Prin urmare, se înțelege ușor variabilitatea valorilor economice care exprimă totdeauna o proporționalitate între doi factori : anume nevoile (cu dorințele) și instrumentele satisfacerii *(de satisfaction)*" [18] acestor nevoi și dorințe.

Nu mai puțin interesantă, de asemenea, ni se pare a fi și ideea că valoarea economică nu este în adevăratul înțeles al cuvîntului „o valoare decît în interiorul societății care o determină, o garantează, o protejează împotriva violenței care caută a o confisca, și chiar împotriva alternativelor nevoii care o abandonează de îndată ce este satisfăcută. Astfel valoarea economică intră ea însăși într-un regim al dreptului".

Ideea principală pe care filozoful contemporan își propune să o scoată aici în evidență și care dealtfel se și conturează prin realismul ei este aceea că valorile economice în nici un caz „nu pot să fie reduse la lucruri, nici chiar la lucruri utile, adică definite numai prin raportul lor cu nevoile corpului". Din contra, fapt care ni se pare deosebit de interesant, valorile economice nu își pot dobîndi autenticul lor sens de valori decît în raport cu persoanele, cu societatea, întrucît doar omul ca parte componentă a societății este acela care își poate revendica un drept al lui asupra folosirii valorilor.

Este însă necesar ca aceste raporturi dintre persoane, raporturile sociale, să fie deopotrivă definite și garantate, pentru că riscul compromiterii unuia dintre aceste raporturi echivalează în

[17] *Ibidem*, p. 75.

[18] *Ibidem*, p. 79.

concepția lui cu riscul compromiterii valorii, valoarea devenind astfel fictivă, nereală. Valoarea economică, „tocmai pentru că ea este o valoare, depășește deci ordinul lucrurilor materiale ; ea (...) rămîne într-adevăr totdeauna legată lucrurilor, dar nu dobîndește un sens decît acolo unde este recunoscută, acceptată, apărată. În consecință, ea trebuie să ia loc în interiorul unui ordin juridic capabil să o facă să fie respectată și care este pentru a spune astfel intermediar între ordinul spiritual și ordinul natural“ [19].

În lumina acestor considerații, surprinzător de lucid formulate pentru un gînditor de formația lui filozofică, axiologul francez manifestă în cele din urmă convingerea că valorile economice pot să se înfățișeze sub patru forme distincte.

Un prim aspect, apreciat ca fiind indispensabil valorii economice, ar fi acela „că ele pot să fie *utilizate*“ și ca atare „sînt un obiect de plăcere“. Caracterul lor „cel mai profund“, care dealtfel „permite cel mai bine de a sesiza în ele esența oricărei valori“, constă însă în faptul că valorile economice „pot să fie *produse* și sînt obiectul unei activități care le transformă sau le creează“, de unde și concluzia că „nu există valoare acolo unde activitatea nu se exercită“, spre deosebire de lucru, care „este totdeauna inert și indiferent“.

În măsura în care valorile economice „pot să fie *posedate*“, se apreciază în același timp că ele sînt și „obiectul unui drept personal și exclusiv“. În sfîrșit, cea de a patra și ultima formă sub care valorile economice se manifestă ca valori ar fi aceea că „ele pot să fie *transferate*“. Ca atare, și aceasta este „proprietatea lor exclusivă“, valorile economice „sînt un obiect de *comerț*“, comerțul fiind așadar în viziunea lui Lavelle „singurul mijloc prin care ele pot să fie comunicate“, fapt care îl și determină să precizeze că „aici se termină legătura lor (a valorilor economice — *n.ns.*) cu valorile spirituale“ [20].

Se vede acum fără greutate că, în fond, el acceptă unitatea valorilor numai între anumite limite și cu un anumit scop. Dincolo de aceste limite, gînditorul francez teoretizează nu atît distincția dintre valori, cît mai ales opoziția dintre ele. În cazul raportului dintre valorile economice și valorile spirituale, lui i se pare că aici

[19] *Ibidem*, p. 105—106.

[20] *Ibidem*, p. 83—86. În această problemă, a sensului în care valorile economice pot fi obiect de comerț, un punct de vedere interesant și instructiv îl formulează T. Vianu, în *Introducere în teoria valorilor, ed. cit.*, p. 44—45.

își face loc „opoziția cea mai remarcabilă“, aceasta găsindu-și expresia în faptul că, în timp ce „primele nu au semnificație decît pentru individ și pentru această parte a eului care îl individualizează“, în valorile din urmă, adică în valorile spirituale, „eul se ridică deasupra corpului său și a ființei sale individuale“. Mai mult, eul chiar „le dedică sau le consacră (corpul și ființa lui individuală-*n.ns.*) valorii“, de fapt *valorii* absolute sau *valorii* valorilor.

Este desigur un punct de vedere formulat în marginea unei argumentări riguroase și de aceea el nu poate fi luat în considerare în scopul unei anumite valorificări, ca o contribuție a lui la discutarea valorilor spirituale. Cu atît mai mult dacă ținem seama de faptul că, spre deosebire de valorile economice, domeniul în care Lavelle reușește să înțeleagă și să sublinieze importanța vieții noastre materiale și a rolului societății în realizarea ei, în ceea ce privește valorile spirituale atît viața materială, cît și individul însuși sînt văzute doar ca simple instrumente în raport cu ceea ce numește el *totul* în întregime și pretutindeni prezent. „Individul însuși — scrie filozoful — departe de a se face centrul Totului, devine servitorul Totului (în cazul valorilor spirituale — *n.ns*) și fundează existența sa personală nu opunînd interesele sale intereselor Totului, ci asumîndu-și în locul pe care îl ocupă și după vocația care îi este proprie o responsabilitate în ceea ce privește Totul“ [21].

Cu toate acestea, nu putem să nu recunoaștem și să nu apreciem la acest gînditor existența și a unor elemente de rezistență, deosebit de prețioase chiar. Valoarea economică, de exemplu, nu este văzută de el ca simplu rezultat al unui raport pasiv dintre nevoile omului și lucruri. Din contra, ea este înțeleasă ca rezultat al intervenției active, transformatoare a omului asupra lumii materiale. „Orice valoare — remarcă Lavelle — depășește totdeauna realitatea așa cum ne este dată“ [22]. Activitatea omului este „o activitate a muncii“, o activitate „care transformă realul, îl pătrunde, îl umanizează și îl valorizează totdeauna mai mult“ [23], în felul acesta omul lăsîndu-și amprenta activității și a personalității lui asupra obiectului transformat în vederea satisfacerii tocmai

[21] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 123—124.

[22] *Ibidem*, p. 102.

[23] *Ibidem*, p. 103. Vezi și K. Marx, *Capitalul*, vol. I, în *Opere*, vol. 23, București, Edit. politică, 1966, p. 190—191 ; *idem. Manuscrise economico-filozofice din 1844*, în *op. cit.*, p. 581 ; Al. Tănase, *Introducere în filozofia culturii, ed. cit.*, p. 34 și 119—121 ; *idem, Cultură și religie, ed. cit.*, p. 140—149.

a acelor nevoi care se fac expresia cerinţelor vieţii omului, Nevoile omului, satisfacerea acestor nevoi strîns legate corpului omenesc, pentru că el pe acestea le are acum în vedere, presupune deci cu necesitate prezenţa activităţii, a muncii transformatoare. „Valoarea — îşi precizează filozoful contemporan poziţia lui teoretică — apare prin urmare aici ca un fel de întîlnire între nevoie şi activitatea care o satisface. Valoarea este ceea ce ne lipseşte, dar pe care noi o putem avea, este adevărat însă că nu fără greutate" [24].

În contextul de faţă, deosebit de interesant este totodată faptul că el sesizează rolul pe care îl are munca în geneza valorilor economice, în această linie de interes înscriindu-se în acelaşi timp la fel de justificat şi atitudinea lui de receptivitate în ceea ce priveşte distincţia lui Karl Marx dintre valoarea de întrebuinţare şi valoarea de schimb, distincţie apreciată de Lavelle drept pătrunzătoare, singura în măsură să scoată în evidenţă „caracteristicile constitutive valorii".

Spre deosebire de valoarea de întrebuinţare, căreia îi este specifică „relaţia valorii cu o nevoie, o dorinţă sau o activitate", valoarea de schimb „nu este prin ea însăşi decît o valoare derivată sau mai curînd un semn al valorii veritabile (...) şi care este valoarea de întrebuinţare" [25]. Această trăsătură a valorii de întrebuinţare nu trebuie luată însă într-un alt sens decît acela că ea este singura valoare care satisface cel mai bine nevoile existenţei noastre fizice [26].

Dealtfel, credem că tocmai acesta este gîndul pe care axiologul contemporan vrea să ni-l transmită atunci cînd afirmă că „noi înţelegem sub numele de valori economice pe toate acelea care pot să fie reduse la criteriul utilităţii", deoarece „cuvîntul utilitate implică totdeauna ideea unui mijloc destinat să servească vieţii corpului" [27]. Este adevărat că el distinge pentru utilitate un sens restrîns, adică acela care vizează doar satisfacerea „intereselor corpului", şi un sens lărgit, de data aceasta fiind „angajate interesele spiritului" [28]. Dar chiar această distincţie, nu încape

[24] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 122.

[25] *Ibidem*, p. 96.

[26] Vezi însă şi compară : K. Marx, *Capitalul*, vol. I, în *op. cit.*, p. 196—197 ; *Idem*, *Manuscrise economico-filozofice din 1844*, în *op. cit.*, p. 556 şi urm.

[27] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 87.

[28] *Ibidem*, p. 89.

nici un fel de îndoială, ea însăşi vine să confirme, şi nu să infirme, interpretarea pe care noi o dăm ideilor lui Lavelle în legătură cu specificul valorilor economice.

2. Valori afective

Avînd continuu în centrul atenţiei ideea solidarităţii valorilor, el găseşte necesar să sublinieze şi în cazul de faţă strînsa legătură dintre valorile afective şi celelalte tipuri de valori. În acest sens, filozoful francez chiar îşi exprimă părerea că „valorile afective formează, pentru a spune astfel, o tranziţie între valorile economice şi valorile spirituale" [1].

Ceea ce ne interesează însă în mod deosebit acum este recunoaşterea atît a legăturii, cît şi a deosebirilor care există între aceste prime două tipuri de valori, respectiv valorile economice şi valorile afective, între care „există o înrudire strînsă (...) pentru că pe de o parte valorile economice sînt sub dependenţa nevoii şi a dorinţei, care aparţin deja afectivităţii, iar pe de altă parte, nevoia şi dorinţa nu pot să fie satisfăcute sau contrazise fără să producă în conştiinţă un sentiment de plăcerea sau de durere" [2].

Legătura dintre aceste două tipuri de valori devine pe deplin evidentă atunci cînd încercăm să o înţelegem din perspectiva prezenţei *plăcerii*, termen „comun acestor două specii de valori", cu deosebirea totuşi că „plăcerea valorii economice nu este decît o plăcere potenţială pe care o actualizează" tocmai „plăcerea afectivă" [3].

Diferenţierea lor calitativă are drept ax central ideea că, pe de o parte, în timp ce valoarea economică „pune accentul pe aspectul obiectivităţii", valoarea afectivă reliefează „aspectul subiectivităţii", ceea ce nu înseamnă cituşi de puţin că Lavelle ar intenţiona în acest fel să rupă cele două aspecte, obiectiv şi subiectiv, aspecte „care se găsesc totdeauna asociate unul celuilalt în esenţa fundamentală a oricărei valori". Scopul urmărit de el aici este

[1] *Ibidem*, p. 130.

[2] *Ibidem*, p. 128. După părerea lui Lavelle, plăcerea şi durerea ar reprezenta „pentru noi forma cea mai primitivă şi cea mai clară a unei diferenţe între valori" (*Les puissances du moi*, *ed. cit.*, p. 104).

[3] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit*, p. 129.

acela numai de a pune în evidență preponderența obiectivității sau subiectivității într-unul sau într-altul dintre cele două tipuri de valori luate în discuție. Pe de altă parte însă, deosebirea dintre valorile economice și cele afective mai este explicată și prin faptul că acestea din urmă „se bucură deja de o anumită independență în raport cu condițiile care fac viața posibilă : ele (valorile afective — *n.ns.*) nu coincid cu utilitatea".

Împreună, reflecțiile de față l-au dus pe axiologul contemporan la concluzia că, fiind cu mult mai obiectivă [4], valoarea economică „este impersonală și din acest motiv ea este susceptibilă de a fi schimbată, în timp ce valoarea afectivă, tocmai pentru că este subiectivă", nu poate fi schimbată. Valoarea afectivă „este într-un mod riguros individuală, ea este proprietatea și într-un anumit sens secretul fiecăruia" [5].

Adevărul este că el nu se arată în nici un caz dispus să nu aibă mereu în vedere ideea că lucrurile nu sînt în măsură să ne ofere „o satisfacție veritabilă". Din moment ce „noi traversăm obiectul" cu scopul „de a opera o transformare interioară a dorinței însăși într-o activitate creatoare", acesta, obiectul, „nu mai este decît vehiculul și modul de expresie a vieții noastre spirituale. În acest moment numai noi putem să spunem că am întîlnit valoarea, adică ceea ce poate fi dorit și voit indivizibil și cu desăvîrșire, care ne eliberează de obscuritate, de pasivitate, de separare în ceea ce ne privește pe noi înșine sau pe ceilalți, care dă activității noastre jocul său cel mai liber și mai lucid, care actualizează toate forțele care sînt în suflet și toate diferențele care sînt în real de așa manieră că ele manifestă unitatea sa în loc să o rupă" [6].

Acesta este credem unghiul din care trebuie să încercăm să înțelegem motivarea necesității trecerii de la valoarea economică la valoarea afectivă, trecere care din punctul de vedere al lui Lavelle echivalează pentru conștiința noastră cu „a dobîndi un

[4] Vezi *Ibidem*, p. 76.

[5] *Ibidem*, p. 128—129. Avînd în vedere importanța termenilor de obiectiv și subiectiv, dar mai ales felul în care sînt ei înțeleși și explicați de gînditorul francez, vezi și L. Lavelle, *Manuel de méthodologie dialectique, ed. cit.*, p. 5, 26—27, 65 ; J. Pucelle, *op. cit.*, p. 3 și urm. ; W. Piersol, *op. cit.*, p. 62 ; M. Ralea, T. Herseni, *op. cit.*, p. 377.

[6] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 180. Pentru atitudinea critică și pentru modul interesant de argumentare a deosebirii dintre obiectiv și subiectiv, dar în același timp și pentru felul în care înțelege rolul și importanța *dorinței* și a *doritului* în plan axiologic, vezi și M. Florian, *Scrieri alese, ed. cit.*, p. 104 și urm. ; *Idem*, *Metafizică și artă, ed. cit.*, p. 182 ; Al. Tănase, *Introducere în filozofia culturii, ed. cit.*, p. 51.

prim grad de independență". Mai clar exprimată, părerea lui în acest sens este că, spre deosebire de valoarea economică, valoarea afectivă nu mai angajează viața „în forma sa elementară și generală", ci îndeosebi „soarta ființei mele secrete", a acelei ființe care „se distinge de toate celelalte prin puterea pe care o are de a spune *eu (sub. ns.)*".

În valorile afective, subliniază filozoful francez, „eu nu mai sînt simplu sclav al lucrurilor, nu numai fiindcă pentru a deveni valori aceste lucruri trebuie să intereseze sensibilitatea (...), dar și pentru că se pare deja că ea (sensibilitatea — *n.ns.*) operează între ele (între lucruri — *n.ns*) o selecție care este marca proprie eului" [7].

Problema trecerii de la valorile economice la valorile afective se identifică de fapt la el cu trecerea de la inferior la superior în scara ierarhizării tipologice a valorilor [8], proces apreciat de Lavelle drept necesar și progresiv pentru viața omului, pentru realizarea acelei vieți singura în măsură să ofere omului depline și autentice satisfacții, adică viața spirituală [9], culmea axiologică „care atrage în serviciul său toate celelalte valori căreia fiecare îi este subordonată" [10].

Această ascensiune a noastră către culmea axiologică a vieții este văzută și explicată nu numai drept necesară, dar în același timp și posibilă. La orice nivel axiologic, transformarea în realitate a unei astfel de posibilități [11] presupune însă înfăptuirea și a unui act de valorizare. Așa încît, dacă în cazul valorilor economice avem de-a face îndeosebi cu „o primă valorizare a materiei" [12], în cazul valorilor afective și mai cu seamă dacă nu pierdem din vedere că omul permanent „se ridică în scara valorilor" constatăm, dimpo-

[7] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 129.

[8] Potrivit interpretării lui W. Piersol, în concepția lui Lavelle valorile economice ar constitui baza întregului sistem axiologic. Din acest motiv ele sînt apreciate drept valori condiționale sau vitale, precizînd însă în același timp că „în ele însele sînt neutre, fără caracter de bine sau de rău" (W. Piersol, *op. cit.*, p. 59).

[9] Asupra importanței pe care Lavelle o acordă vieții spirituale și, strîns legată de ea, problemei libertății, vezi *Les puissances du moi, ed. cit.*, p. 177—193.

[10] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 89.

[11] În ceea ce privește posibilitatea de valoare, vezi și compară Louis Lavelle, *Manuel de méthodologie dialectique, ed. cit.*, p. 101—107 ; Al. Tănase, *Introducere în filozofia culturii, ed. cit.*, p. 84.

[12] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 74.

trivă, „o valorizare crescîndă a afecțiunii“ [13], a ceea ce se petrece, cum subliniază axiologul contemporan, dincoace de limitele corpului meu.

Observăm deci că principalele elemente pe care le invocă acest gînditor în explicarea valorilor afective sînt afectivitatea, cu diversele ei forme (emoția, plăcerea și durerea, dorința și voința etc.), corpul și eul nostru, lucrurile și *ființa* absolută.

În ideea necesității scoaterii în evidență a ceea ce este specific afectivității, Lavelle remarcă mai întîi faptul că prin aceasta noi am avea posibilitatea de „a descoperi intimitatea“, chiar „valoarea intimității ca atare, deoarece în intimitate se produce revelația acestei semnificații radicale a ființei, din care toate modurile particulare nu sînt decît expresii care o manifestă sau care o dezvăluie“ [14].

Fără să pună deci semnul egalității între afectivitate și intimitate, afectivitatea rămîne totuși singura cale posibilă prin intermediul căreia noi putem descoperi intimitatea, în viziunea lui „sursă comună a intelectului și voinței“, prin urmare a conștiinței omului.

Pentru a se cunoaște rolul care i se conferă afectivității, mai ales în explicarea genezei valorilor afective, în prealabil se impune însă o delimitare a acesteia în raport cu celelalte funcții caracteristice conștiinței umane. Astfel încît, spre deosebire de „funcțiile vecine“, cum se exprimă filozoful francez, afectivitatea „caracterizează intimitatea existenței individuale“. În consecință, ea „trebuie să exprime și limitarea sa“, a existenței individuale. „Această limitare se produce din direcția activității subiectului, prin apariția dorinței (...), iar din direcția receptivității lui (a subiectului — *n.ns.*), prin emoția care o produce în el relațiile sale fie cu lucrurile, fie cu celelalte ființe, fie cu el însuși“ [15].

Cu toate acestea, înțelegerea deplină a semnificației afectivității nu se va putea însă realiza fără ca în același timp să avem în vedere rolul pe care îl are corpul omenesc [16] în definirea și func-

[13] *Ibidem*, p. 138.
[14] *Ibidem*, p. 130.
[15] *Ibidem*, p. 131. Asupra importanței pe care le are în perspectiva culturii, implicit deci și în plan axiologic, atît relațiile dintre oameni, cît și acelea care se stabilesc între oameni și natura înconjurătoare, a se vedea și Al. Tănase, *Introducere în filozofia culturii, ed. cit.*, p. 12 și 46.
[16] Detalii în legătură cu modul în care Lavelle înțelege și explică rolul corpului în plan axiologic, vezi în *Les puissances du moi, ed. cit.*, p. 22, 61, 79—80, 120, 183, 189—191.

ționalitatea afectivității umane. Importanța corpului își găsește expresia în faptul că el „mă înscrie într-o existență prezentă prin care eu nu încetez de a fi afectat (...). Corpul face din eu o ființă separată, dar care nu încetează totuși de a comunica cu tot ceea ce îl înconjoară (...). Tot ceea ce atinge corpul meu, tot ceea ce se produce dincoace de limitele sale mă afectează; tot ceea ce se produce dincolo este universul pe care mi-l reprezint“.

Pe scurt, întrucît chiar „există o *valoare proprie corpului* (!)“, axiologul contemporan nu numai că se dovedește și în acest caz un antiascet, dar el pledează totodată pentru apărarea și conservarea vieții corpului. Orice împotrivire față de corp și viața acestuia este apreciată drept „un atentat împotriva valorii atît cît ea trebuie totdeauna să fie pusă în operă de cineva care nu este individualizat decît prin corpul său“ [17].

Principalul în revendicarea existenței necesare a corpului rezidă deci în faptul că numai prin acesta noi ne putem explica individualitatea ființei noastre, dealtfel factor indispensabil în actualizarea, prezența și existența *valorii* în lume, în trecerea de la *valoarea* posibilitate la *valoarea* realitate. În acest context, Lavelle atrage încă odată atenția asupra importanței pe care o are problema încarnării și elaborarea unei teorii a valorilor. „Acest cuvînt de încarnare — precizează el — evocă caracterul central prin care noi am definit valoarea arătînd că ea rezidă în punctul în care posibilul se realizează. Dar realizarea posibilului implică distincția dintre inteligența care îl gîndește și voința care îl actualizează: ea presupune de asemenea o ființă individuală“ [18].

Limitele acestei ființe individuale, este cît se poate de limpede acum, nu ni le poate însă circumscrie decît corpul însuși. El este „instrumentul esențial al participației, acela care individualizează și care, prin intermediul afectivității, face să fie a mea în același timp activitatea pe care o exercit și influențele pe care le primesc (...) Periferia corpului meu — conchide gînditorul — marchează limita dintre afecțiune și reprezentare“ [19].

Cu alte cuvinte, deoarece este a corpului și deci aparține corpului, afectivitatea se prezintă de fapt în concepția filozofului francez drept un fel de punte de legătură dintre ceea ce este al

[17] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 133.
[18] *Ibidem*, p. 132. În legătură cu problema încarnării valorilor, a trecerii de la posibilitate la realitate, vezi și W. Piersol, *op. cit.*, p. 85 și urm.
[19] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 133.

meu și ceea ce există dincolo de mine. Acest dincolo de mine este universul însuși, pe care eu nu mi-l pot decît reprezenta. Acest dincoace de mine mă definește pe mine însumi, fapt constatabil cu ajutorul și prin intermediul afectivității [20]. Afectivitatea indică prin urmare limitele dintre individual și universal, dar totodată ea este înțeleasă și drept singura capabilă de a realiza legătura dintre individual și universal, deoarece afectivitatea aparține corpului, iar corpul nu este în optica lui Lavelle o simplă monadă leibniziană. Corpul comunică cu lumea înconjurătoare, el participă într-un anume sens la viața spiritului, după cum spiritul însuși participă „la viața corpului", ceea ce denotă în același timp că „de o anumită manieră" acest din urmă act „spiritualizează și corpul" [21].

Filozoful neospiritualist nu scapă însă prilejul să se ridice și aici împotriva viziunii pozitiviste asupra *valorii*, care, în esență, ar consta în „subordonarea superiorului inferiorului sau a operației datului". Opoziția lui față de pozitivism și empirism (prin empirism el vizează deopotrivă hedonismul și utilitarismul), care nu este în afara oricărei justificări, își găsește expresia în ideea că, la nivelul eului, în nici un caz corpul nu poate fi luat drept „arbitru al valorii". Din contra, spiritul este acela „care judecă valoarea și nu corpul (...) rolul spiritului — observă acest gînditor — este de a uza de corp pentru a-l depăși și nu pentru a i se supune, și fără a rupe vreodată relațiile sale cu corpul" [22].

Încrezător în viabilitatea punctului său de vedere, Lavelle se ridică la fel de hotărît și împotriva atitudinii subiectiviste și obiectiviste asupra *valorii*, arătînd că „subiectivismul valorii este el însuși un empirism ; el se sprijină pe această teză că valoarea presupune totdeauna raportarea la un subiect și că în afară de raportul său cu dorința orice obiect care există în lume este în mod riguros indiferent. Însă obiectivismul valorii susține dimpotrivă că aceasta rezidă în anumite proprietăți ale obiectului și că propriul dorinței este numai de a recunoaște".

[20] Ar fi interesant de urmărit în detalii poate nu atît felul în care este explicată afectivitatea și importanța ei în teoria valorilor, cît mai ales modul în care este înțeleasă legătura dintre afectivitate și gîndire. În acest scop, vezi îndeosebi lucrarea *Les puissances du moi, ed. cit.*, p. 36, 72—74 și 113—118.

[21] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 152.

[22] *Ibidem*, p. 160.

Spre deosebire de acest dublu unghi de vedere asupra *valorii* la care se referă axiologul contemporan acum, soluția propusă de el este reclamată drept superioară în sensul că „noi nu vrem să facem din dorință așa cum există ea în prezent în conștiința individului arbitrul valorii". Aceasta pe de o parte, iar pe „de altă parte, noi nu voim nicidecum ca valoarea să fie un obiect, deoarece propriul unui obiect este tocmai de a fi neutru, așa încît atunci cînd spunem despre valoare că este un obiect, aceasta pentru a o smulge variațiilor dorinței individuale, dar distingînd-o de toate celelalte obiecte" [23].

Soluția lui Lavelle, care nu poate fi apreciată abstracție făcînd de specificul filozofiei lui, își găsește de fapt expresia în teza că, fiind „obiectul dezirabil *(désirable)*", valoarea „pune o problemă de drept mai curînd decît o problemă de fapt. Noi spunem deci că ea este ceea ce merită să fie preferat sau ceea ce dă satisfacție nu numai unei dorințe actuale, ci tuturor forțelor conștiinței considerate în jocul lor cel mai pur și în ordinea lor legitimă de subordonare" [24].

Cum s-a văzut, printre aceste forțe sau funcții ale conștiinței umane un loc oarecum aparte îl ocupă afectivitatea. Pentru că, „pe măsură ce ea devine mai delicată și mai pură", afectivitatea „ne permite de asemenea de a recunoaște formele cele mai înalte ale valorii". În viziunea acestui gînditor, ea „este revelatoare a valorii în toate ordinele, sau dacă se vrea în exercițiul tuturor funcțiilor particulare ale conștiinței. Or, dacă unitatea conștiinței arată destul de clar" ideea potrivit căreia „conștiința este în întregime angajată în fiecare dintre modurile sale, nu trebuie să se mire că în fiecare dintre ele se găsește totdeauna un aspect afectiv care să fie ca indiciul despre valoarea sa" [25].

Ar fi totuși greșit să se desprindă concluzia că prin acest mod de a gîndi filozoful francez ar intenționa să reducă toate valorile existente doar la existența valorilor afective. Scopul urmărit de el în acest sens este numai acela de a convinge asupra necesității cercetării valorii începînd cu cercetarea afectivității, pe care Lavelle nu o concepe în nici un caz ca o totală izolare a mea în mine însumi.

Din contra, premisa de la care pleacă el, în bună măsură îndreptățită, este că „afectivitatea nu mă închide în interiorul eului

[23] *Ibidem*, p. 179.

[24] *Ibidem*, p. 180.

[25] *Ibidem*, p. 138.

însuși, ci mă pune în relație cu lucrurile sau persoanele considerate în raportul lor cu eul". De aici concluzia că, „dacă tocmai acest raport constituie pentru eu valoarea", atunci afectivitatea „este claviatura care îmi descoperă diferențele dintre valori"[26].

Cert este că filozoful contemporan pledează fără rezerve pentru existența unei strînse legături între *valoare* și afectivitate. Din punctul lui de vedere „nu există valoare care să nu ne afecteze", nu există afecțiune care să nu trădeze prezența unei valori, „pentru că afecțiunea traduce condiția inserției eului nostru individual în univers", și aceasta înseamnă „că este o atingere a valorii. Ea exprimă acest caracter al valorii de a pune în joc participația noastră la ființă și viață, de a implica un angajament dramatic al existenței noastre personale în toate momentele intervențiilor noastre"[27].

Este credem motivul principal în lumina căruia Lavelle afirmă că existența valorilor afective ar demonstra deja o primă victorie a activității noastre în raport cu partea pasivă din noi înșine, ar dovedi, de fapt, o primă victorie a spiritualului față de material, deoarece, să nu uităm, potrivit concepției lui „lumea spiritului nu este o simplă dublură a lumii obiectelor. Spiritul este o activitate"[28]. Numai că, din păcate, la baza acestei activități, implicit deci la baza *valorii,* el nu acceptă existența unor necesități sociale materiale, obiective, determinante în raport cu nevoile și interesele subiective.

Este adevărat că gînditorul francez nu neagă fundarea valorilor afective, dealtfel ca și a oricărui alt tip de valori, pe interese. El are însă în vedere doar un anumit gen de interese. În viziunea lui „cuvîntul *interes* este susceptibil de a primi două accepții bine diferențiate : fiindcă de o parte cuvîntul (de interes — *n.ns.*) evocă interesul egoist, acela al eului căruia orice lucru îi va fi subordonat", iar pe de altă parte, „dacă se fundează el însuși (eul adică — *n.ns.*) pe o participație la un act care îl depășește, valoarea rezidă nu în achiziționare, ci în depășire : înseamnă atunci că în această depășire constă pentru el interesul cel mai înalt, care este deasupra de el mai curînd decît în el"[29].

Se pare că această idee a depășirii nu vrea să însemne la Lavelle altceva decît însăși trecerea eului de la un tip inferior

---

[26] *Ibidem*, p. 187.
[27] *Ibidem*, p. 135.
[28] *Ibidem*, p. 253.
[29] *Ibidem*, p. 137.

la alt tip superior de valori. Cu alte cuvinte, interesul care stă la baza activității eului constă tocmai „într-un fel de apel (continuu — *n.ns.*) către valoare. Noi întîlnim aici una dintre trăsăturile caracteristice valorii care ne obligă să ne separăm de real și să tindem către un scop pe care trebuie să-l preferăm, care cere actualizarea și încarnarea uneia dintre forțele noastre, care presupune timpul între nașterea dorinței și posedarea obiectului său, care se înrădăcinează în natură, dar pentru a o depăși și a o spiritualiza"[30].

Generată de acest „interes", care se identifică de fapt în realizarea lui cu „sentimentul echilibrului său și a armoniei sale (ale eului — *n.ns.*) cu *Totul (subl. ns.),* în același timp prin ceea ce primește și prin ceea ce el dă"[31], activitatea eului nostru în cazul valorilor afective se manifestă prin intermediul emoției, a plăcerii și a durerii, a dorinței și a voinței, a sentimentului și a iubirii etc.[32].

Dacă emoția „exprimă acest raport al lucrurilor cu viața mea care este condiția esențială fără de care valoarea nu ar putea să se nască"[33], dacă ea este aceea care „ne introduce în inima problemei valorilor"[34], plăcerea și durerea sînt invocate în sensul că aceste stări afective conturează valoarea „sub dublul ei aspect, pozitiv și negativ", aspect care, din punctul de vedere al axiologului francez, „se regăsește de la un capăt la celălalt al teoriei valorilor".

Spre deosebire de emoție, de plăcere și de durere, dorința „exprimă această spontaneitate a naturii atît cît ea este orientată spre valoare", în timp ce voința, remarcă gînditorul, „nu este nimic mai mult decît actul prin care conștiința reflectează *(fait reflexion)* asupra dorinței"[35].

Urmărită îndeaproape, analiza amplă pe care Lavelle o face acestor principale tipuri de afectivitate ne determină să înțelegem că adevăratul scop spre a cărui realizare el tinde cu subtilitatea-i cunoscută deja este acela de a scoate în evidență ideea că statutul

---

[30] *Ibidem*, p. 174. În problema raportului dintre om și natură, care o implică și pe aceea a raportului dintre valoare și natură, vezi, prin comparație, și V. I. Lenin, *Opere*, vol. 38, București, Edit. politică, 1959. p. 81.
[31] Louis Lavelle, *Traité des valeurs,* vol. II, *ed. cit.*, p. 168.
[32] Aceste acte afective sînt analizate pe larg de Lavelle în *Les puissances du moi, ed. cit.*, p. 55—59, 65—68, 83—91, 104 și urm.
[33] Louis Lavelle, *Traité des valeurs,* vol. II, *ed. cit.*, p. 142.
[34] *Ibidem*, p. 152.
[35] *Ibidem*, p. 140 ; vezi și analiza pe care Lavelle o realizează asupra a ceea ce numește el categoriile și structura conștiinței, în *Manuel de méthodologie dialectique, ed. cit.*, p. 111—112 și 153.

specific valorilor afective îl circumscrie subiectivitatea însăși a individului retras în trăirile lui strict individuale, consecință a chiar influențelor pe care acesta le suportă în relațiile lui cu tot ceea ce îl înconjoară. De aici, concluzia că „valorile afective și valorile economice exprimă deci relația oricărei ființe *(du tout de l'être)* cu o conștiință individuală legată unui corp, adică unei sensibilități, din care valorile economice afirmă condiția, anume corpul, pe cînd valorile afective exprimă această ruptură a indiferenței, această deșteptare a preferinței care «revelează» nașterea conștiinței și începutul dezvoltării ei“ [36].

3. Valori intelectuale

Fără să nege existența acestui prim cuplu de valori, respectiv valorile economice și valorile afective, cuplu explicat prin raportare mai cu seamă la corp (valorile economice) și la conștiința individului (valorile afective), axiologul contemporan formulează oarecum surprinzător și paradoxal ideea că, de fapt, valorile intelectuale, cu care „începe un alt ciclu de valori“, ar fi, „singurele care se pare că ar avea dreptul la acest nume (de valori — *n. ns.*), dacă valoarea începe plecînd de la momentul în care individul, în loc să judece toate lucrurile în raport cu el, acceptă să se judece el însuși în numele unui principiu care îl depășește“ [1].

O primă notă specifică valorilor intelectuale, cum rezultă cel puțin din textul de față, și-ar găsi deci expresia în existența unui principiu în funcție de care omul acceptă cu necesitate să se judece el însuși pe sine însuși. Deși nu este riguros formulat, înclinăm să credem totuși că acest principiu despre care ne vorbește Lavelle aici, abstracție făcînd prin urmare de scopul lui de ultimă instanță, este tocmai adevărul însuși. Vom vedea însă mai departe că, și în acest caz al valorilor intelectuale, punctul lui de vedere nu este cîtuși de puțin lipsit de inconsecvențe, nici chiar de unele dificultăți de înțelegere și de interpretare a textului consacrat valorilor în cauză.

Înainte de toate, trebuie să reținem și în același timp să încercăm să înțelegem totuși că în viziunea gînditorului francez „natura și existența“ acestui tip de valori nu pot fi explicate fără o prea-

[36] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p 38—39.
[1] *Ibidem*, p. 237.

labilă raportare la „originea funcției intelectuale“, precum și la „rolul pe care ea (această funcție — *n. ns.*) îl joacă în activitatea spiritului“, de fapt în „viața spiritului“, aceasta din urmă găsindu-și dealtfel expresia tocmai în „opoziția și legătura dintre funcția intelectuală și funcția voluntară“ [2].

Noi știm însă deja că, împreună, funcția intelectuală și funcția volitivă definesc în axiologia acestui gînditor însăși conștiința omului. A vorbi deci despre activitatea și viața spiritului într-un anume sens înseamnă implicit a vorbi și despre activitatea și viața acestei conștiințe.

Dar nu numai atît. Întrucît există o legătură indisolubilă între cunoaștere și conștiință, abordarea funcției intelectuale mai ales din perspectiva rolului pe care ea îl are în activitatea și viața spiritului evident că presupune prin chiar acest fapt și necesitatea analizei și explicării și a problemei cunoașterii, problemă de a cărei rezolvare depinde însăși înțelegerea și teoretizarea valorilor intelectuale.

În acest sens, distingem pentru început părerea că „propriul cunoașterii într-adevăr este de a pleca de la dat: și chiar se poate spune că prima treaptă a cunoașterii este de a ne prezenta lumea în raportul ei cu noi, adică de a ne-o prezenta ca dată. În această prezentare a lumii ca dată trebuie să distingem totuși actul care ne-o dă și conținutul acestui dat“ [3].

Nu trebuie scăpat însă din vedere că această optică a lui Lavelle se axează în fond pe ideea că *ființa* nu poate și nu este permis să fie altfel concepută decît ca act. Iar acest act nu este altul decît actul unui spirit. Introducerea lui în lume, a acestui act al unui spirit, care este un act de participație [4], la el se identifică cu introducerea pretutindeni în lume a *ființei*.

Un astfel de act, remarcă filozoful, este totuși inseparabil unui dat, sau datului. În afara actului, datul este fără sens, doar o aparență. Acestei aparențe nu i se neagă însă orice importanță. Dimpotrivă, el apreciază că prin această aparență, sau prin dat, actul primește o anumită determinare. Altfel, în afara acestei determinări, actul ar rămîne doar o posibilitate pură.

[2] *Ibidem*, p. 251—252.
[3] *Ibidem*, p. 253—254.
[4] Sub multiple aspecte, corelînd-o în același timp cu cîteva din principalele categorii filozofice, problema participației este analizată pe larg de J. École în *op. cit.*, p. 127—139.

Plecînd de la teza că „viața noastră în întregime (...) este un dialog între eu și lume", gînditorul francez consideră că „acest dialog se exprimă totdeauna printr-o neîncetată confruntare care se produce în noi între un act pe care îl săvîrșim și un dat căruia îi răspundem, fără ca acest dat să poată să se sustragă *eficacității actului (subl. ns.)* care îl face să apară ca dat și care nu încetează de a-l modifica, fără ca acest act să înceteze vreodată să se supună datului care îi furnizează totdeauna în același timp o materie, un instrument și o dovadă". De aici concluzia că „în jocul participației trebuie deci să întîlnim principiul care ne permite de a defini valoarea, de a explica distanța care o separă de realitate, și sarcina oricărei vieți umane, care este de a face efortul pentru a o satisface" [5].

Dialogul acesta dintre eu și lume, cum dealtfel precizează Lavelle însuși, nu este în fapt decît o altă formă de exprimare a dialogului dintre funcția volitivă și intelectuală, este chiar viața conștiinței noastre, adică tocmai viața noastră spirituală. Deși superioară vieții noastre fizice, această viață spirituală, căreia îi este indisolubilă cunoașterea, se vede că nu îi este totuși indispensabil datul sau realul. Nu îi este, pentru că realul constituie „suportul anumitor operații ale spiritului care îi permite de a se exercita și prin intermediul cărora nu va înceta de a fi el însuși transformat, această transformare fiind nu scopul pe care îl vizează, ci numai mijlocul prin care ele se realizează și urma pe care o lasă în experiența noastră" [6]. Această realizare a operațiilor prin care spiritul nostru se exercită nu poate face deci nicidecum abstracție de lumea reală, așa cum se prezistă ea pentru a fi cunoscută prin intermediul funcției intelectuale a conștiinței umane.

În spiritul filozofiei lui, observăm dar că ceea ce Lavelle numește primă treaptă a cunoașterii nu este altceva decît un „act spiritual care trebuie să traverseze lumea materială pentru a realiza propria sa desăvîrșire interioară. Orice cunoaștere începe cu această spiritualizare a naturii pe care viața noastră o urmărește după forțele sale" [7]. Există însă, adaogă el, și o a doua treaptă a cunoașterii, iar aceasta „constă în a urca de la actul prin care noi

[5] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 6—7.

[6] *Ibidem*, p. 255.

[7] *Ibidem*, p. 260 ; vezi, de asemenea, Louis Lavelle, *Manuel de méthodologie dialectique*, *ed. cit.* p. 10, 99 și 145—146 ; M. Florian, *Categoria de relație*, în „Revista de Filozofie", nr. 6/1975.

aprehendăm datul la actul care îl explică, adică care enunță condiția posibilității sale" [8].

Specificul fiecăreia dintre aceste două trepte ale cunoașterii, amîndouă la fel de inexact explicate și argumentate, dobîndește un oarecare plus de lumină, dacă avem în vedere ideea că, pe de o parte, ar exista potrivit aprecierii axiologului francez o cunoaștere doar a faptului, a evenimentului, a ceea ce a fost realizat, prin urmare a trecutului, iar pe de altă parte, precizarea că ar exista și o cunoaștere „abstractă și operatorie al cărei caracter propriu este de a produce obiectul său printr-o tentativă constructivă care nu valorează decît pentru gîndirea pură, dar care trebuie totuși a-i găsi o aplicație în experiență. Noi trecem aici de la universalitatea unui obiect care este același pentru toți la universalitatea unui act pe care fiecare poate să-l repete la nesfîrșit".

Și totuși, nici primul, nici al doilea tip de cunoaștere nu reprezintă pentru acest gînditor adevărata cunoaștere. „Cunoașterea veritabilă — observă el — este intermediară între aceste două extreme" opuse, deoarece „ea ne face să regăsim în actualitatea experienței o posibilitate care ne permite totodată de a o gîndi și de a o modifica, care are un caracter indivizibil teoretic și practic și care unește intelectul cu voința în unitatea acestei activități spirituale prin care eul nostru ia loc în lume și contribuie în același timp la a o crea" [9].

Odată făcute aceste precizări, să vedem mai departe care este și în ce constă de fapt în viziunea lui Lavelle rolul și funcționalitatea intelectului în explicarea valorilor intelectuale. În acest sens, reține atenția ideea lui, în bună măsură justificată, anume că „funcția intelectuală este inseparabilă unei teorii asupra valorilor", iar cunoașterea „trebuie să fie considerată ea însăși drept o valoare" [10].

Se vede dar că el face distincție între actul cunoașterii și valoarea cunoașterii. Ceea ce se impune însă să fie lămurit acum este doar raportul dintre actul cunoașterii și intelect, urmînd ca mai

[8] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 254 ; vezi și P. P. Negulescu, *Scrieri inedite. Problema cunoașterii*, vol. I, București, Edit. Academiei, 1969, p. 409.

[9] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 256 ; vezi și *Idem*, *Manuel de méthodologie dialectique*, *ed. cit.*, p. 17—18 și 30.

[10] *Idem*, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 252. Totuși, în lucrarea *Manuel de méthodologie dialectique*, p. 170, autorul ei subliniază că „cunoașterea valorii merită mai curînd numele de sentiment, sau de credință, decît numele de cunoaștere", idee evident contradictorie.

apoi să procedăm, pe scurt, și la clarificarea relației existente între cunoaștere și valoarea cunoașterii.

Premisa de la care pleacă filozoful contemporan în explicarea deosebirii dintre cunoaștere și intelect [11] este că intelectul „exprimă activitatea spiritului" și din acest motiv este „deasupra cunoașterii", adică „totdeauna dincolo de cunoaștere". Cunoașterea este „produsul inteligenței" și nu scopul ei. Inteligența este „ceea ce se exprimă spunînd că ea rezidă în invenție, că ea este totdeauna novatoare". Spre deosebire de cunoaștere, care este orientată spre trecut, inteligența „se exercită în prezent".

Detașîndu-se aici de Bergson, apropiindu-se însă fățiș de Pascal, Lavelle încearcă în consecință să acrediteze ideea că „valoarea inteligenței se recunoaște în arta de a discerne diferențele cele mai fine", tocmai pentru că „diferența ne descoperă bogăția infinită a realului, pe cînd asemănarea o ruinează". În ceea ce privește „aprecierea diferenței", precizează el, aceasta „se face în și prin unitatea spiritului, din care ea (diferențierea — *n. ns.*) exprimă activitatea creatoare" [12].

Axul principal al acestor reflecții stă de fapt în ideea că inteligența are o funcție a ei esențială și că această funcție constă, din punctul de vedere al axiologului contemporan, în însăși capacitatea de „a recunoaște și de a aprecia diferențele", în capacitatea de „a discerne în același timp o diferență de natură și o diferență de valoare" [13]. Cum la el „valoarea este negarea indiferenței" [14], întrucît de asemenea *valoarea* „nu poate fi dorită și voită decît dacă este cunoscută" [15], prin însuși acest fapt rezultă că în optica lui, care încă odată se dovedește a fi lipsită de omogenitate, această negare a indiferenței echivalează cel puțin cu un început de cunoaștere.

[11] Întrucît Lavelle nu întotdeauna distinge cu rigurozitate între intelect și inteligență, folosindu-se de acești termeni în funcție de ideea și scopul pe care îl urmărește, am fost nevoiți să-i preluăm și să-i respectăm terminologia așa cum o conturează textul analizat.

[12] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 263—264. În ceea ce privește modul în care este explicată și îndeosebi rolul pe care i-l conferă inteligenței, vezi și *Les puissances du moi*, *ed. cit.*, p. 27, 40—44, 119—131.

[13] *Idem, Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 265.

[14] *Ibidem*, p. 268.

[15] *Ibidem*, p. 243. În legătură cu rolul și locul dorinței și voinței în problematica axiologică, vezi și Petre Andrei, *Filozofia valorii*, *ed. cit.*, p. 40 ; T. Vianu, *Introducere în teoria valorilor*, *ed. cit.*, p. 30—31. În cazul raportului dintre valoare și cunoaștere, vezi și Al. Tănase, *Introducere în filozofia culturii*, *ed. cit.*, p. 19.

Cunoașterea este totuși a inteligenței, iar prezența ei presupune cu necesitate prezența inteligenței. Altfel spus, de îndată ce inteligența începe să cunoască, aceasta se realizează nu „punînd totul pe același plan, ci dimpotrivă distingînd neîncetat în lume diferențele cele mai fine care nu pot să fie recunoscute ca diferențe de natură decît dacă ele sînt totodată diferențe de valoare" [16].

Se impune să facem însă aici precizarea că Lavelle distinge între „o formă superficială a inteligenței" și o alta cu mult mai delicată, superioară. Convingerea lui în acest sens este că adevărata inteligență nu ar fi alta decît însăși „această inteligență spirituală care se exprimă prin cunoașterea de sine și de ceilalți", de unde și concluzia că „inteligența sub forma sa cea mai fină constă nu în reprezentarea fidelă a lucrurilor, ci în discernerea valorilor" [17].

Exercitarea acestui tip de inteligență, cunoscută la el și sub numele se pare de inteligență *simpatică*, nu este totuși posibilă la acest gînditor decît dacă este „susținută de o voință de valoare, voință care nu se exprimă numai prin acest fel de dorință de adevăr (...), ci și prin această dorință mai profundă care este nu numai de a găsi rațiunea la tot ceea ce este, dar și de a da printr-o tentativă creatoare o rațiune la tot ceea ce nu este. Așa încît, acțiunea inteligenței și acțiunea voinței nu pot să fie separate" [18].

Așadar, în măsura în care se raportează la inteligență, concepția gînditorului la care ne referim lasă să se înțeleagă că specificul acesteia, a inteligenței, s-ar reduce la discernerea valorilor. Într-un anume sens, această discernere a valorilor este ea însăși un fel de cunoaștere, cu deosebirea că, în nici un caz, o astfel de cunoaștere nu este „comparabilă cu cunoașterea obiectului". Iar aceasta, pentru că „afirmarea valorii presupune o adeziune a tuturor forțelor sufletului, o colaborare a voinței cu intelectul" [19], în timp ce cunoașterea lucrurilor nu presupune, după părerea lui Lavelle, nici o atare adeziune, și nici colaborarea intelectului și voinței. În cunoașterea lucrurilor, principalul este descoperirea cauzelor, pe cînd „propriul inteligenței" este în primul rînd de „a descoperi veritabila rațiune de a fi care este valoarea" însăși. Dacă prin descoperirea cauzei se urmărește „de a arăta care este intervalul care separă pentru noi faptul așa cum este dat de valoarea așa cum este cerută", trebuie spus că „propriul inteligenței este (...) de a face apel la

[16] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 269.

[17] *Ibidem*, p. 265.

[18] *Ibidem*, p. 270.

[19] *Ibidem*, p. 242.

voință pentru a-l depăși (acest interval — *n.ns.)*, este de a observa deci în faptul însuși un fel de punct de plecare, de ocazie, de mijloc pentru voință de a se exercita și prin aceasta de a justifica existența noastră individuală făcînd-o să contribuie la opera creatoare" [20].

Colaborarea inteligenței și voinței, legătura dintre ele, chiar unitatea lor, denotă în esență unitatea și funcționalitatea a însăși conștiinței umane și în explicarea valorilor intelectuale [21]. „Perfecta unitate a conștiinței umane — scrie însă Lavelle în acest sens — nu ar putea să fie realizată decît acolo unde adevărul și valoarea coincid" [22]. Este deci timpul acum să arătăm că la acest gînditor existența valorilor intelectuale pune de fapt în discuție, pe lîngă problema cunoașterii, a rolului inteligenței și a voinței, chiar și al credinței, și pe aceea a adevărului, a raportului dintre obiectiv și subiectiv [23], precum și distincția dintre ignoranță și eroare, dintre eroare și adevăr, dintre valorile intelectuale și valorile logice [24], dintre valorile ipotetice și valorile categorice etc.

În cazul raportului dintre adevăr și *valoare*, filozoful francez își exprimă părerea că însăși acceptarea existenței valorilor intelectuale atestă implicit existența și a adevărului, a acelui principiu, se pare, căruia „noi trebuie să i ne supunem" [25] pentru a ne putea judeca noi înșine în numele lui. Acest principiu, de fapt o altă formă de exprimare a ideii că „valoarea este un adevăr", este ceea ce este tocmai pentru că adevărul, îmbrățișînd în el tot ceea ce este și tot ceea ce poate să fie, nu cuprinde în el numai reprezentări despre concepte sau despre lucruri, dar și despre acțiuni interne, sesizate în intenționalitatea și în exercițiul lor, în mișcarea care le animă și în scopul pe care ele îl vizează". În contextul de față, reținem îndeosebi ideea că adevărul nu poate să fie redus numai la obiectivitate, după cum *valoarea* nici *ea* nu poate să fie privită numai din perspectiva subiectivității. Adevărul, subliniază Lavelle, „presupune o anumită activitate subiectivă destinată a ne permite de a lua în posesie obiectul, iar subiectivitatea valorii nu este o subiectivitate pur individuală, fiindcă ea presupune o judecată care o fundează și după care stările noastre trebuie să se regleze" [26].

[20] *Ibidem*, p. 266.
[21] Vezi și Al. Tănase, *Introducere în filozofia culturii*, *ed. cit.*, p. 58.
[22] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 245.
[23] Vezi și Al. Tănase, *Introducere în filozofia culturii*, *ed. cit.*, p. 84.
[24] Vezi și compară : P. Andrei, *Filozofia valorii*, *ed. cit.*, cap. *Logica valorii*.
[25] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 238.
[26] *Ibidem*, p. 243—244.

Pe scurt, fără să nege legătura dintre *valoare* și adevăr, cu toate acestea *valoarea* nu se identifică în opinia axiologului contemporan cu adevărul, așa cum nici acesta nu se identifică cu *valoarea*. Asta nu înseamnă însă că el ar contesta necesitatea „de a determina care este adevărul valorii" sau valoarea adevărului. „Dacă adevărul este o valoare, există totuși o asimetrie a adevărului în raport cu celelalte valori, pentru că ceea ce noi căutăm este adevărul frumos și adevărul bine, ca și adevărul util sau adevărul plăcerii" [27], de unde și convingerea că „între cele două noțiuni de valoare și de adevăr" există „o veritabilă reciprocitate", există adică „o valoare a adevărului cum există și un adevăr al valorii, o valoare a adevărului deoarece fără ea nu s-ar putea nici să se opună adevărul erorii, nici să se înțeleagă că adevărul poate să fie căutat și iubit, și un adevăr al valorii fiindcă valoarea însăși nu poate să fie dorită și voită decît dacă este cunoscută" [28].

Din această perspectivă generală asupra valorilor intelectuale, redată aici doar în liniile ei de ansamblu, observăm prin urmare că ceea ce se desprinde drept principal în gîndirea lui Lavelle asupra acestui tip de valori este invocarea necesității adecvării lucrului la spirit, este această *adaequatio rei et intellectus*, respectiv descoperirea „veritabilului său caracter de inteligibilitate", a lucrului.

Conștient de implicațiile idealiste ale unui atare punct de vedere, el atrage însă atenția că acestea sînt numai aparențe, deoarece inteligibilitatea lucrului nu este dictată de conștiința noastră individuală, ci doar descoperită de către aceasta. În interpretarea lui, pretins realistă, „această adecvare a lucrului și a spiritului" este explicată în sensul că, într-adevăr, ar exista o „corespondență a subiectivității și obiectivității", dar că aceasta nu este altceva decît „corespondența în interiorul conștiinței a reprezentativului și a reprezentantului, a conceptului și a sensibilului sau în limbajul nostru propriu a operației și a datului" [29]. Așa încît, conchide filozoful francez, adevărul este totuși o valoare, condiționat însă, adică numai în măsura în care „spiritul, în loc de a se aplica realului așa cum ne este dat, el se detașează pentru a-i găsi sau a-i da o semnificație. Se pare că propriul cunoașterii este de a ne face să pătrundem în lumea obiectelor, dar este mult mai adevărat de a spune că este de a transforma lumea obiectelor într-o lume de semnificații.

[27] *Ibidem*, p. 241.
[28] *Ibidem*, p. 243.
[29] *Ibidem*, p. 257.

Pentru asta însă trebuie ca ea să ne descopere realitatea acestui Tot în care noi sîntem chemați să trăim"[30].

Întrucîtva pe linia lui Descartes, Lavelle nu respinge ideea că există o valoare a cunoașterii și că aceasta și-ar găsi expresia în stăpînirea și posedarea naturii[31]. Crede însă că această formulă carteziană este susceptibilă de anumite îmbunătățiri interpretative. În acest sens, el are în primul rînd în vedere originalitatea așa-numitului procedeu „de a transforma realul în posibilitate". Dealtfel, remarcă gînditorul contemporan, tocmai în aceasta constă adevărata „valoare a cunoașterii". Mai limpede formulată, părerea lui în această problemă este că, „permițîndu-ne de a gîndi lumea", cunoașterea „ne permite de a o produce în mod ideal"[32], ceea ce de fapt vrea să însemne că specificul cunoașterii „este de a depăși aparența pentru a merge pînă la ființă (...) *în asta constă și mișcarea care ne poartă către valoare (subl. ns.).* Ea nu abandonează realitatea așa cum ne este dată decît pentru că această realitate este pur fenomenală : dincolo de fenomen ceea ce ea caută să atingă este esența sau semnificația"[33], adică *valoarea*. În cele din urmă, axiologul francez desprinde concluzia, edificatoare pentru chipul în care înțelege valorile intelectuale, anume că „ideea și valoarea coincid, deoarece ideea nu face decît unitate cu idealul și fiindcă noi regăsim în ea această convertire alternată a posibilului în real și a realului în posibil care ne-a apărut drept caracteristică a valorii însăși"[34].

Deși necesară și esențială, cu toate acestea trecerea de la realitate la posibilitate, sau convertirea realului în posibil cum se exprimă filozoful[35], operație specifică constituirii valorilor intelectuale,

[30] *Ibidem*, p. 258.

[31] Încercînd o definiție a naturii, el arată că aceasta „are două sensuri opuse și totuși solidare, care se regăsesc în toate întreprinderile reflexiei și în structura lumii : ea este în același timp o spontaneitate creatoare și un spectacol care ne este dat". Împreună, natura și lumea alcătuiesc ceea ce Lavelle numește „totalitatea realului" *(Manuel de méthodologie dialectique*, p. 17—18).

[32] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 282.

[33] *Ibidem*, p. 276.

[34] *Ibidem*, p. 285. În această perspectivă ,vezi și distincțiile pe care le propune Lavelle între idee, concept și categorie *(Manuel de méthodologie dialectique, ed. cit.*, p. 93—94).

[35] O expunere detaliată a modului în care Lavelle înțelege și explică categoria de posibilitate, atît în raporturile ei cu alte teme filozofice (alegere, situație etc.), cît și în corelație cu punctul de vedere formulat de Aristotel, Bergson, Sartre etc., vezi J. École, *op. cit.*, p. 137—138, 140—141, 146—147, 173—174.

din punctul lui de vedere se dovedește a fi insuficientă. În consecință, insuficiente se dovedesc a fi pentru viața omului și valorile intelectuale. Iar aceasta, pentru că chiar „funcția intelectuală, adică această posibilizare universală a realului", este apreciată ea însăși drept nesatisfăcătoare, motiv în numele căruia Lavelle aduce în discuție necesitatea trecerii la o altă funcție, respectiv aceea „prin care noi descoperim rațiunea de a fi a actualizării posibilului, adică valoarea prin care lucrurile nu numai că pot să fie voite, dar și merită de a fi" voite. Funcția aceasta „nouă" și superioară despre care amintește el aici este *acțiunea*, funcție prin definiție, cum se știe, a voinței. Exercitarea unei astfel de funcții, precizează axiologul contemporan, echivalează implicit cu însăși trecerea la o valoare superioară, respectiv valoarea morală, care „ne descoperă deja valoarea atît cît ea este nu numai voită, ci încă voită într-un chip absolut"[36].

Înainte de a scoate în evidență statutul calitativ superior al valorilor morale față de cele intelectuale, să vedem însă acum în ce mod sînt înțelese și explicate de către acest gînditor valorile estetice, tip de valori în care, potrivit aprecierii lui, „ceea ce noi găsim este un fel de întîlnire a judecății și a sentimentului"[37].

4. Valori estetice

În expunerea și analiza valorilor estetice, Lavelle își face un punct de plecare din ideea strînsei legături care există între acest tip de valori și contemplație, cu precizarea că el are totuși aici în vedere tipul de contemplație perfectă, adică acea contemplație pe care omul nu o poate realiza fără ca să se folosească de mijloacele artei. Specific acestei contemplații, consideră filozoful francez, ar fi faptul că prin ea omul descoperă „același raport dintre spectacol și actul creator, adică dintre act și dat ca în toate celelalte specii de valori, și tot astfel noi nu atingem valoarea decît în măsura în care această contemplație ne smulge succesiunii temporare și eternizează un aspect al existenței". În acest sens, convingerea lui este că valoarea estetică exprimă cum nu se poate mai bine „această specie de întîlnire a interiorului și a exteriorului, a conștiinței și a universalului, și în noi înșine a sufletului și a corpului prin care

[36] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 284.

[37] *Ibidem*, p. 293.

se asigură propria noastră participație la un univers care ne depășește și care unește totdeauna în noi activitatea și pasivitatea" [1].

Spre deosebire de valorile intelectuale și de valorile morale, ceea ce se remarcă în valorile estetice este faptul că ele, „ca și valorile spirituale, întîlnesc universalul într-o aprofundare a însăși subiectivității individuale". Din acest motiv, apreciază Lavelle, valorile estetice „pun totdeauna accentul pe sentiment mai curînd decît pe rațiune, pe *individ* mai curînd decît pe *lege* și pe *aptitudine (le don)* mai degrabă decît pe *efort*" [2].

În viziunea de față, valoarea estetică este prezentată chiar drept un fel de mediator între valoarea intelectuală și cea morală. „În timp ce adevărul cuprinde în el tot ceea ce este, în timp ce binele trebuie să excludă și să distrugă tot răul care poate să existe în lume, propriul frumuseții", scrie axiologul contemporan, dimpotrivă, „este de a putea să se aplice la toate aspectele realului, cu condiția ca ele să fie transfigurate". Din punctul lui de vedere, adevărul este doar contemplativ ; binele, de asemenea, este numai practic. Ca valoare estetică, frumosul ne este însă dat în opera de artă sub forma revelației „așa încît aici contemplația și creația se găsesc unite într-o indisolubilă reciprocitate".

Fără să respingă legătura dintre valoarea intelectuală și real, sau dintre valoarea morală și real, cu toate acestea lui i se pare că valoarea estetică confirmă ca nici o alta o pregnantă „afinitate între real și spirit, fie că spiritul se regăsește în lucruri cînd ele ne apar frumoase, fie că lui îi aparține de a le face frumoase prin exercitarea forței sale creatoare". Altfel spus, legătura dintre „obiect sau idee care sînt suficiente savantului și voința morală care schimbă obiectul sau care realizează ideea" este asigurată de valoarea estetică prin intermediul sentimentului. Sentimentul este acela care „ne obligă să recunoaștem o afinitate între real și noi", iar această afinitate, în viziunea lui Lavelle, constituie însăși viața noastră.

Descoperirea acestei vieți, aceeași ca și viața lucrurilor, se realizează însă pe calea artei. „Arta dă viață lucrurilor și ne descoperă propria noastră viață ca fiind aceeași viață ca și viața lucrurilor".

[1] *Ibidem*, p. 295. Nu este lipsit de interes să subliniem că, potrivit concepției lui Lavelle, „interioritatea este prezența de *soi à soi*, cum exterioritatea este prezența a *soi d'autre chose que soi*". Din acest motiv, conchide el, „interioritatea pură este o interioritate fără conținut : ea este aceea a unui act care nu există decît prin desăvîrșirea sa" *(Manuel de méthodologie dialectique, ed. cit.*, p. 43).

[2] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 299.

În cele din urmă, el desprinde ideea concluzie că „valoarea estetică nu se naște decît în punctul în care noi putem pune în lumină coincidența realului și a idealului, în timp ce valoarea științifică rezidă în coincidența gîndirii noastre cu realul, chiar dacă idealul nu încetează de a-l contrazice, și că valoarea morală constă în coincidența voinței noastre cu idealul, chiar dacă realul nu încetează de a-l dezminți. Ea (valoarea estetică — *n.ns.)* implică bucuria prezenței lucrurilor în lume" [3].

Făcînd o comparație între știință și artă [4], filozoful contemporan subliniază „nu numai că arta presupune tehnica, dar se poate spune că emoția estetică ne invită să ne servim de tehnici apropiate pentru a produce o contemplație care o încarnează și care îi permite de a renaște". În realitate, distincția preconizată de el în acest context dintre știință și artă, deși nu i se pot nega unele reușite, totuși ea nu urmărește altceva decît să acrediteze ideea că, prin chiar acest fapt, se dovedește necesitatea pentru valorile estetice de a „chema deja valorile spirituale sau religioase în care Binele însuși nu se mai distinge de Frumos" [5].

Oricum, în această încercare a lui de detașare a specificului artei de acela al științei există fără îndoială o sumă de idei care ar putea, într-un spațiu mai larg, să facă obiectul unor fructuoase discuții. Din păcate, noi nu avem însă aici o altă posibilitate decît să redăm succint doar cîteva dintre acestea. Astfel, comparativ cu știința, arta este prezentată de acest gînditor în sensul că ea „constă în pura expresivitate", că ea „este prin esență dezinteresată" [6]. Din punctul lui de vedere, în parte îndreptățit, știința se caracterizează prin cercetarea abstractului, a generalului. Gîndirea științifică, remarcă el eronat, vizează doar aspectul cantitativ, în timp ce arta urmărește în exclusivitate dimensiunea calitativă, adică ea „caută să atingă ceea ce există în lume individual și concret, *unicul* a cărui esență este de a nu putea să fie repetat" [7].

[3] Cf. *Ibidem*, p. 30—31. Într-un ciclu de articole și recenzii publicate în perioada 1933—1937, Lavelle abordează și își expune pe larg părerea în legătură cu arta pură, intuiția estetică, sinceritatea artistului, raportul dintre artă și formă, dintre limbajul științific și limbajul liric etc. În acest sens ,vezi lucrarea *Science-esthétique-métaphysique, ed. cit.*, p. 73—162.

[4] Vezi și Ch. Morris, *Science, art and technology*, New York, 1939.

[5] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*. vol. II, *ed. cit.*, p. 297.

[6] *Ibidem*, p. 301. În legătură cu specificul artei, a raporturilor ei cu viața spirituală, cu politica, morala, știința etc., vezi și lucrarea *Les puissances du moi, ed. cit.*, p. 195—278.

[7] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 323.

Poziția lui Lavelle în problema raportului dintre știință și artă devine cît se poate de limpede dacă adăugăm la toate acestea precizarea că „în timp ce valoarea intelectuală depășește individualul, astfel încît s-a putut nega că există o știință a individualului ca atare, propriul valorilor estetice este de a-l regăsi (individualul, concretul — *n.ns.)* și de a-l consacra“ [8].

Se cuvine să subliniem însă că, prin acest mod de a gîndi, el nu urmărește în nici un caz să respingă importanța individualului pentru funcția intelectuală, după cum nu neagă nici legătura dintre artă și universalitate. Principalul în aceste reflecții ale lui este nu numai de a convinge că știința se orientează „de la real la posibil (acest posibil putînd să nu fie decît o convenție), pe cînd arta descinde de la posibil la real (acest real putînd să nu fie decît o iluzie). Arta este cum s-a spus eliminarea abstractului“ [9], sau a conceptului.

Axiologul francez recunoaște că un atare mod de soluționare a raportului dintre știință și artă poate fi luat și chiar interpretat drept un paradox, în sensul că „știința nu are ochi *(n'a de regard)* decît pentru spirit (pentru idee — *n. ns.)*, iar arta doar pentru lucruri (pentru sensibil — *n. ns.)*“. Lui i se pare însă că acest paradox nu este decît aparent, „deoarece prin operațiile spiritului știința nu se interesează decît de dominarea lucrurilor, în timp ce prin creațiile materiale arta nu intenționează decît să ia în posesie mișcările cele mai secrete ale spiritului“ [10].

De fapt, ceea ce urmărește Lavelle să demonstreze aici este situarea diferită a științei și a artei față de sensibil. Dacă știința, sau valoarea intelectuală, „descalifică sensibilul considerîndu-l numai afectiv și individual“, în ceea ce privește arta sau valoarea estetică, din contra, aceasta „presupune prezența sensibilului“. Filozoful francez chiar manifestă convingerea „că în artă se descoperă două sensuri ale cuvîntului sensibil, sensuri care se întîlnesc și coincid : căci psihologul știe bine că sensibilul este calitatea lucrurilor, culoarea sau sunetul, atît cît noi le resimțim“, și aceasta „în opoziție cu definiția pe care o dă savantul cînd le reduce la vibrații“. Interesant este că acest sensibil despre care ne vorbește gînditorul contemporan nu este în afara oricărei legături cu lucrurile. Sensibilul există chiar în lucruri și vedem așadar că este identificat de el cu

[8] *Ibidem*, p. 327.
[9] *Ibidem*, p. 328.
[10] *Ibidem*, p. 337.

însăși calitatea lucrurilor. Lavelle acceptă însă existența și a unui alt tip de sensibil, „care este în conștiință“, cunoscut în axiologia lui sub numele de emoție. De unde și concluzia că „la limita sa inferioară valoarea estetică apare ca întîlnire a emoției pure și a calității pure ; din acest motiv înseamnă că în momentul în care această emoție se transformă în plăcere este și o plăcere legată prezenței calității independent de orice avantaj pe care noi îl putem trage“ [11].

Din această perspectivă pe care el o deschide asupra valorii sensibilului se vede prin urmare că axiologul francez explică în același timp și problema așa-numitei plăceri dezinteresate. Astfel, scrie el, „nu se poate abandona studiul valorii sensibilului fără a arăta cum arta produce un fel de disjuncție între plăcere și interes, care îi permite de a se exprima în conștiință prin acest paradox al unei plăceri dezinteresate“ [12]. Părerea lui este că o atare idee, a existenței unei plăceri dezinteresate, în nici un caz nu poate fi socotită contradictorie, întrucît s-ar putea spune că „dacă sensibilitatea pură este despuiată de tot ceea ce gîndirea îi adaugă, nu există motiv pentru a nu o considera dezinteresată“ [13].

În această țesătură de idei și argumente, mai mult sau mai puțin convingătoare, dar oricum discutabile, întîlnim însă și afirmația că între emoția estetică și admirație ar exista o incontestabilă legătură, admirația făcînd de fapt „dovada contactului conștiinței cu absolutul“. Or, precizează Lavelle, tocmai în aceasta ar consta „veritabila explicație a caracterului său (al emoției și implicit al plăcerii — *n. ns.)* dezinteresat. Acest caracter dezinteresat al emoției are drept echivalent perfecta gratuitate a artei care este și garanția despre absoluitatea *(absoluité)* sa“ [14].

În puține cuvinte, observăm deci că axiologul contemporan pledează fără rezerve pentru existența unei plăceri dezinteresate, că el susține ideea fundării valorilor estetice tocmai pe această plăcere dezinteresată, în viziunea lui o astfel de plăcere ea însăși fiind generată de „purul spectacol al lucrurilor“, ceea ce denotă că „ele (valorile estetice — *n.ns.)* aparțin prin urmare ordinului contempla-

[11] *Ibidem*, p. 302—303. Asupra raportului dintre plăcere și valoarea estetică, ca și asupra „specificului și multiplicității valorilor estetice“, vezi și N. Hartmann, *op. cit.*, p. 19—23, 77—79, 90—93, 357 și urm.
[12] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 307.
[13] *Ibidem*, p. 308.
[14] *Ibidem*, p. 309.

ției“ [15]. Savantul și artistul, nici unul nu întoarce spatele lumii lucrurilor. Numai că savantul își face din *idee* instrumentul explicării și chiar a modificării acestei lumi, „în timp ce artistul, totdeauna întors către lucruri, către piatră sau argilă, culoare și sunet, nu se interesează totuși decît de contemplația pe care el caută să o obțină și în care prin formele sensibile aceasta este o prezență spirituală care la sfîrșit îi este dată“ [16]. Omul de știință operează cu abstracții, cu categorii și principii, și în această măsură el se îndepărtează de concretul individual, de sensibil. Activitatea artistului, arta lui, dimpotrivă, nu presupun necesar abstracția, ci emoția estetică, sensibilitatea, afectivitatea, în felul acesta contactul cu concretul sensibil fiind permanent asigurat [17].

Nu este însă lipsit de interes să subliniem că Lavelle distinge totuși între spiritual și abstract, după cum nu acceptă nici identitatea dintre sensibil și senzual. În schimb, el vrea să convingă că ar exista o strînsă legătură, că ar exista chiar identitate între spiritual și sensibil. După părerea lui, sensibilul „nu este nimic mai mult decît acest fel de aducere la același nivel a conștiinței finite în contactul ei cu ceva *(à une touche)* care provine din infinit. Înseamnă că numai atunci se produce în noi o emoție estetică : atunci ea este negația senzualului. Astfel, instinctele vieții animale ar trebui să ne dea o satisfacție estetică : or, se știe că ele nu o produc decît dacă ele sînt transpuse și supranaturalizate“ [18].

Desigur că este și acesta un punct de vedere. Ar fi poate chiar interesant de văzut cît adevăr concentrează în el, dacă concentrează bineînțeles. Cum așa ceva nu este posibil aici și acum, ne vom mulțumi să remarcăm numai că, în optica filozofului la care ne referim, soluția problemei de față se conturează oarecum și în sensul că „valoarea estetică consistă într-o justificare a sensibilului ca atare“. Mai mult, „departe de a ne invita a-l părăsi“, valoarea estetică „ne învață să recunoaștem semnificația sensibilului ca atare, care se adaugă inteligibilului în loc de a-l diminua sau de a-l deforma. Propriul esteticului este de a salva sensibilul, de a ne împiedica de a confunda abstractul și realul, de a ne obliga să sesizăm

---

[15] *Ibidem*, p. 294. Deși este vorba de recenzarea unei cărți (A.-J. Festugiè, *Contemplație și viață contemplativă după Platon)*, Lavelle își dezvoltă pe larg punctul de vedere în problema contemplației și a raporturilor ei cu acțiunea și în *Panorama des doctrines philosophiques, ed. cit.*, p. 74—83.

[16] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 298.

[17] Vezi detalii în *Idem, Les puissances du moi, ed.* cit., p. 125—131.

[18] *Idem, Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 323.

valoarea concretului în punctul în care se produce întîlnirea particularului în afară de noi și a individualului în noi și unde noi luăm cunoștință *(conscience)* despre afinitatea lor“ [19].

Conexă acestor considerații, problema aparenței [20], de asemenea, și ea se bucură la Lavelle de un interes deosebit în explicarea valorilor estetice. În dezacord cu acele păreri care neagă legătura dintre valorile estetice și aparența lucrurilor, el susține din contra că „valorile estetice nu au semnificație decît în lumea aparențelor“, că rolul acestui tip de valori este tocmai de a „sublinia aceste aparențe și de a ne obliga nu numai la a regăsi ființa (...) care este ascunsă în spatele lor, ci și la a descoperi că ele sînt esențiale ființei însăși care nu subzistă decît prin ele ; propriul esteticului — adaugă filozoful — este deci de a valoriza, aparența arătînd legătura sa cu viața conștiinței“, de unde și ideea, altfel spus, că „frumusețea transformă întreaga realitate dată și conferă fenomenului însuși o semnificație ontologică“, ceea ce de fapt vrea să însemne că, spre deosebire de savant, „care suprimă această aparență sensibilă în folosul unei obiectivități conceptuale, artistul dimpotrivă punînd-o în raport cu propria sa sensibilitate caută să-i dea aceeași realitate ca și a lui însuși“ [21].

Dezvoltîndu-și punctul de vedere, Lavelle merge ceva mai departe, scoțînd în evidență ideea că „aparența joacă un dublu rol“, pe de o parte întrucît ea permite „ca ființa noastră să se afirme și să iasă *(sort)* din virtualitate“, iar pe de altă parte, pentru că „prin ea, de asemenea, oamenii întrerup singurătatea lor și dispun de o experiență comună prin care se stabilesc toate relațiile lor mutuale“ [22].

Rolul aparenței, așa cum este el înțeles și explicat de acest gînditor, devine ceva mai clar din perspectiva artei [23], care îi este

---

[19] *Ibidem*, p. 305—306.

[20] Vezi și Louis Lavelle. *Science-esthétique-métaphysique, ed. cit.*, p. 184 ; N. Hartmann, *op. cit.*, p. 40—43 ; 93—96 ; 273—276.

[21] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 310.

[22] *Ibidem*, p. 314. Întrucît Lavelle acceptă totuși la un moment dat existența mai multor „forme bine diferențiate de experiență“, nu este lipsit de importanță să se consulte și *Manuel de méthodologie dialectique, ed. cit.*, p. 4—7, 92 și 139.

[23] În problema artei, ca modalitate de reflectare a realității și ca gen specific de creație, vezi și K. Marx, *Manuscrise economico-filozofice din 1844*, în *op. cit.*, p. 579—582 ;C. Dimitrescu-Iași, *Studii de estetică*. București, Edit. științifică, 1974, p. 163—167 ; I. Pascadi, *Estetica lui Tudor Vianu*, București, Edit. științifică, 1968, p. 80—108.

propriul faptul „de a se servi de aparență pentru a obține o întîlnire miraculoasă între actul prin care noi căutăm să construim lumea și care este actul propriu intelectului și voinței, și actul prin care lumea se manifestă ea însăși în viață *(éclôt lui-même à la vie)* în virtutea unei forțe interioare care este și în noi, dar care o suportăm și cu care simpatizăm mai degrabă decît că noi o guvernăm".

În acest caz, fără îndoială că nu este de mirare cum de ajunge să afirme la un moment dat că „natura în estetică este ridicată pînă la spiritualitate, pentru că ea se arată în noi cu însăși marca activității care a creat-o ; și această activitate nu este numai aceea a voinței care ne dă sentimentul forței noastre, dar și aceea a spiritului care întoarce către valoare toate tentativele voinței ; căci ce este frumusețea dacă nu contactul cu absolutul într-un obiect de contemplație capabil de a ne mulțumi și de a ne fi suficient" [24] (?).

Prin intermediul aparenței, Lavelle își exprimă de asemenea părerea și asupra raportului dintre artă și natură, „ceea ce ne va permite — scrie el — de a recunoaște aici într-un caz tipic raportul valorii în general cu realul". Interesant este că în teoretizarea acestui raport, convins sau nu, el face totuși loc unor idei realiste. Este elocventă în acest sens respingerea prejudecății „că noi discernem de la început frumusețea în natură și că propriul artei este de a încerca de a o reproduce". De fapt, premisa de la care pleacă filozoful este că „natura ca atare nu posedă evident un caracter estetic decît în relația sa cu omul". Altfel spus, precizează el, legătura dintre *valoare* și natură nu poate fi înțeleasă și explicată fără să fie avută în vedere relația dintre om și natură.

Numai că, din analizele acestei relații, și de aici încolo realismul viziunii lui pălește treptat, gînditorul francez desprinde concluzia că omul imprimă naturii „interioritatea sa proprie" [25], adică însăși subiectivitatea lui. Vrem să spunem că, din păcate, considerațiile de față nu sînt dezvoltate de către autorul lor în ideea că omul, în actul creației, sau în relația sa cu natura, imprimă acesteia amprentele propriei sale personalități, ci în sensul că, spre deosebire de valorile afective, care „aparțin naturii, valorile estetice sînt o pătrundere a spiritului în natură" [26].

[24] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 320—321.

[25] *Ibidem*, p. 315—316. Atît în ceea ce privește specificul interiorității și exteriorității, cît și acela al raportului dintre ele, sau acela al relației lor cu subiectivitatea, vezi și *Manuel de méthodologie dialectique*, *ed. cit.*, p. 51—53, 73, 136, 156—157 ; *Les puissances du moi*, *ed. cit.*, p. 41.

[26] *Ibidem*, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 43.

Comparativ cu valorile intelectuale, apreciază el în același timp, valorile estetice prezintă „un mai strîns raport cu materia, fiindcă nu există artă care să se poată detașa de ea, însă ele transfigurează această materie în loc să-i reproducă numai structura" [27]. Transfigurarea despre care ne vorbește Lavelle aici nu credem că este altceva decît însăși subiectivizarea sau spiritualizarea materiei, a naturii.

Este drept că această spiritualizare ar putea fi luată și în sensul de umanizare a naturii [28]. Dar lui însuși i se pare că un atare punct de vedere nu poate fi socotit pe deplin adevărat, în consecință „corectîndu-l" prin adăugarea ideii specifice filozofiei lui, respectiv că „dincolo de spiritul omului este spiritul în om a cărui prezență arta încearcă să ne facă să o regăsim prin intermediul lucrurilor. Înseamnă astfel că arta, în loc de a subordona realitatea omului, caută *(tente)* mai degrabă să subordoneze omul unei realități pe care o purtăm în noi, dar care se întrezărește în spatele lucrurilor" [29], fapt care nu mai lasă nici un fel de dubiu în ceea ce privește sensul în care este vehiculat termenul de transfigurare.

Drept concluzie la toate acestea, axiologul contemporan încearcă în ultimă instanță să convingă că „solidaritatea și copătrunderea *(la compénétration)* diferitelor specii ale valorii se recunosc în posibilitatea pe care o avem *de a da numele de frumusețe (subl. ns.)* la toate celelalte valori, cînd obținem această posesiune interioară care ne invită să aprofundăm ceea ce ele ne dau în loc de a căuta în altă parte *(au delà)*. Frumusețea este un ultim punct care nu comportă nici depășire, nici creștere ; și din această cauză înseamnă că în timp ea nu mai aparține timpului" [30].

Gîndind în modul acesta, Lavelle ajunge să susțină că ar exista chiar două principale forme de manifestare ale frumuseții, una fiind așa-numita de către el frumusețe estetică sau sensibilă, „care rezidă în lucrul însuși atît cît acesta se află în raport cu noi", rezidă „adică în aparența sa", a lucrului, iar cealaltă formă pe care o poate îmbrăca frumusețea ar fi frumusețea morală, aceasta găsindu-și expresia „nu în activitatea voinței, ci în contemplarea acestei activități, așa încît ea nu are existență decît pentru acela care o consideră și nu pentru acela care o folosește".

[27] *Ibidem*, p. 49.

[28] *Ibidem*, *Les puissances du moi*, *ed. cit.*, p. 44.

[29] *Idem*, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 331.

[30] *Ibidem*, p. 46.

Scopul imediat pe care el îl urmărește aici se pare că este tocmai de a „demonstra“ necesitatea opțiunii pentru frumusețea morală, întrucît ea „realizează în interiorul conștiinței ceea ce frumusețea sensibilă realizează în afară de noi, anume acordul dintre realitatea așa cum ne este dată și aspirațiile cele mai înalte“ ale conștiinței umane, „astfel încît să se poată spune fără deosebire că spiritul nostru s-a încarnat și că natura noastră s-a spiritualizat“.

În cele din urmă, axiologul francez desprinde ideea concluzie că „frumusețea sensibilă și frumusețea morală sînt deci deja expresii ale acestei frumuseți exclusiv spirituală în care spiritul prin contemplație se bucură *(jouit)* numai de el însuși, de perfecțiunea unității lui înainte chiar ca ea să se fi divizat în operații“.

Motivîndu-și punctul acesta de vedere, Lavelle susține că „privilegiul frumuseții în raport cu celelalte diferite valori *(parmi les différentes valeurs)*“ s-ar datora faptului că frumusețea, în accepțiunea de față, „provine deci nu numai din relația sa originală cu absolutul, a cărui figurație pentru a spune astfel ar fi ea, dar și dintr-un fel de prezență în ea a absolutului pe care deodată“, *ipso facto*, „ea ni-l descoperă“. În cazul acesta, frumusețea se dovedește a fi prin urmare singura „capabilă de a folosi *(remplir)* totalitatea conștiinței noastre, așa că ea nu dorește nimic mai presus *(au delà)*. Ea nu comportă nici o depășire. Înseamnă că în frumusețe toate forțele conștiinței se angajează *(s'arrêtent)*“ [31].

În încheierea acestor sumare considerații pe marginea valorilor estetice, observăm așadar că, sub directa și vizibila influență a lui Platon, filozoful francez contemporan face sesizabile eforturi pentru a acredita în ultimă instanță ideea că există o frumusețe spirituală și că, din motivele arătate mai înainte, aceasta poate fi pe drept considerată valoare supremă, absolută [32]. Rămîne însă de văzut dacă această opinie a lui se susține nu atît prin ea însăși,

[31] *Ibidem*, p. 340—341. Pentru o mai completă edificare asupra felului în care Lavelle înțelege conștiința, raporturile ei cu reflexia, actul creator și absolutul, relația dintre conștiință și ceea ce numește el intenționalitatea valorii, originalitatea conștiinței și funcțiile ei, vezi *Manuel de méthodologie dialectique*, *ed. cit.*, p. 10—11, 32, 36, 49, 59, 85, 120 și 153. Asupra sensului în care este formulată ideea spiritualizării naturii noastre, vezi și J. Ecole, *op. cit.*, p. 153—160. În problema frumosului, de asemenea, vezi și compară: N. Hartmann, *op. cit.*, p. 5—10, 23—29, 149 și urm.; I. Pascadi, *Estetica lui T. Vianu*, *ed. cit.*, p. 31—44.

[32] Vezi L. Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 338.

cît mai cu seamă în acord cel puțin cu punctul de vedere pe care el îl formulează asupra următorului cuplu de valori, respectiv valorile morale și valorile religioase.

5. Valori morale

În această ultimă parte, a patra a volumului al II-lea al *Tratatului despre valori*, Lavelle își propune să scoată în evidență și în același timp să demonstreze modul în care omul, odată ajuns în scara ierarhică la nivelul valorilor morale și spirituale [1], se ridică „deasupra fie a naturii, fie a lumii pentru a le domina sau pentru a le transfigura“ [2].

Deși alcătuiesc împreună un nou cuplu, cu toate că ele se caracterizează *grosso modo* prin situarea omului deasupra naturii și chiar a lumii, între valorile morale și spirituale există totuși, de altfel ca și în cazul celorlalte clase de valori cunoscute, anumite deosebiri calitative. În vederea departajării unora de celelalte este suficient să subliniem în acest sens acceptarea de către axiologul francez a existenței unui decalaj calitativ între voință (valorile morale) și iubire (valorile spirituale). Cu alte cuvinte, în timp ce valorile morale au la bază îndeosebi voința individului, valorile spirituale sînt înțelese și explicate mai ales în raport cu iubirea acestuia, a individului.

Diferența calitativă dintre voință și iubire, identică prin urmare cu diferența calitativă dintre valorile morale și spirituale, rezidă în faptul că „iubirea merge dincolo de voință, ea atinge însăși esența ființelor și nu numai modurile lor. Ea este creatoare, ea exprimă această creație mutuală a ființelor unele prin celelalte care este participația la acțiunea creatoare, dacă este adevărat că, totdeauna, creația este creația unui suflet, și dacă lumea fenome-

[1] În această perspectivă, W. Piersol formulează concluzia că „cercetarea valorii merge deci, în mod obiectiv și subiectiv, de la sensibil la spiritual, de la valorile materiale la valorile spirituale, și de la tendințe inferioare la activitatea cea mai pură (...). Și se pare că întreg efortul educației, a societății și filozofiei, este de a permite această trecere de la ordinul naturii la ordinul spiritului, trecere care, în domeniul cunoașterii, merge de la opinie la adevăr, în artă, de la utilitate la spectacolul pur și, în morală, de la iubirea de sine la caritate“ *(op. cit.*, p. 64).

[2] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 385.

nelor nu este nimic mai mult decît condiția și teatrul acțiunii sale. Dacă virtutea morală cea mai înaltă este caritatea, se vede bine totuși cum ea este o virtute spirituală, care ne ridică deasupra virtuților morale pînă la punctul de joncțiune a voinței individuale și a spiritului pur“ [3].

Întrucît punctul acesta de vedere nu este inflexibil, deocamdată să reținem numai că specificul valorilor morale constă „în corelația lor particulară cu voința“ [4]. Se impune să precizăm însă că, punînd astfel problema, Lavelle nu urmărește în nici un caz să respingă rolul voinței în explicarea genezei [5] celorlalte tipuri de valori, limitîndu-i deci acesteia funcționalitatea doar pentru valorile morale. În principal, intenția lui aici este aceea de a convinge asupra necesității abordării valorilor morale din perspectiva omului și nu a lucrului, din perspectiva persoanelor, cum se exprimă el [6], și nu a lucrurilor.

În acest sens, pe deplin concludentă ni se pare a fi părerea că „valorile morale (valorile spirituale, adică spiritul insuși) vin a se încarna într-o altă persoană, cu care noi avem relații total diferite de acelea pe care le putem avea cu lucrurile“ [7]. Pe scurt, ideea lui este că „există în lume ființe ca și noi“, ființe „despre care învățăm să ținem seama, care solicită acțiunea noastră de așa manieră, că putem să constituim cu ele o societate supusă legilor universale, ceea ce ne descoperă valorile *morale*, despre care se poate spune că ele au raport cu persoanele care sînt spiritul manifestat“. În măsura în care omul reușește să se ridice la ceea ce filozoful neospiritualist numește „subiectivitate dezindividualizată, dar întoarsă de această dată către activitatea interioară care o întreține și nicidecum către obiect ca în estetică, atunci noi vedem că apar valorile *spirituale*“ [8].

Deși atrage atenția că este vorba de „o formă puțin simplificatoare“ a circumscrierii poziției lui în ceea ce privește specificul acestui ultim cuplu de valori, cu toate acestea el nu ezită să afirme că „valorile intelectuale și estetice se raportează la cosmos, în timp

[3] *Ibidem*, p. 45.

[4] *Ibidem*, p. 389.

[5] În aceasă problemă a genezei valorilor și a raportului dintre valoare și sens, vezi *Manuel de méthodologie dialectique, ed. cit.*, p. 6, 119—122, 126—127 ; *Les puissances du moi, ed. cit.*, p. 32—33.

[6] Tema persoanei și a personalității este pe larg analizată de Lavelle în *Les puissances du moi, ed. cit.*, p. 163—173.

[7] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 34.

[8] *Ibidem*. p. 35.

ce valorile morale și spirituale se raportează la persoană“. Gîndind în acest fel, există fără îndoială posibilitatea să se creadă că scopul pe care Lavelle îl are în vedere în contextul de față ar fi acela de a respinge sau cel puțin de a diminua relațiile omului cu cosmosul, implicit fiind deci pusă sub semnul întrebării însăși existența raportului dintre valorile morale și real. Desprinderea unei astfel de concluzii ar fi însă greșită, pentru motivul că în viziunea acestui gînditor persoana totuși există și „acționează în cosmos : ea suportă influența lui“, a cosmosului ; mai mult, acestuia „ea (persoana — *n. ns.)* îi impune marca sa“ [9], îi imprimă într-un anumit sens pecetea personalității sale.

Nu-i mai puțin adevărat că el sustine și imposibilitatea realizării unui acord între moralitate și real. Nu trebuie să uităm însă că se are în vedere „realul așa cum este el dat“, așa cum se prezintă el. În măsura în care omul își exercită activitatea lui, în măsura în care această activitate dobîndește un caracter spiritual [10], realul nu mai este contrazis sau respins de moralitate. Dimpotrivă, moralitatea „îl ia ca materie“, ca suport, „și îi dă rațiunea de a fi care îi lipsea“. De asemenea, cel puțin la fel de instructivă ni se pare a fi în acest sens și ideea că „valorile morale nu pot să se realizeze în lumea materiei decît luînd valorile economice ca suport *(matière)* și instrument“ [11] al lor.

Oricum, cert este că în explicarea genezei și a specificului valorilor morale [12], axiologul francez își concentrează prioritar atenția asupra omului, asupra relațiilor care firesc există și se stabilesc continuu între oameni. Omul cultivă relații nu numai cu cosmosul, cu realitatea materială înconjurătoare, dar și cu ceilalți oameni ; el „formează cu celelalte persoane o societate supusă condițiilor posibilității care fac din ea o natură suprapusă naturii materiale și constrînsă ca și aceasta de legi“ [13] proprii.

În scopul definirii moralității și a valorilor morale, pe bună dreptate autorul textului de față găsește necesar să scoată deci mai

[9] *Ibidem*, p. 391.

[10] Sensul activității și pasivității este nuanțat, aprofundat și abordat de Lavelle din unghiuri diferite și în lucrările : *Manuel de méthodologie dialectique, ed. cit.*, p. 68, 72—73 ; *Science-esthétique-métaphysique, ed. cit.*, p. 166—168, 227—228 ; *Les puissances du moi, ed. cit.*, p. 30, 34, 37.

[11] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 388.

[12] În perspectiva unei analize marxiste a problematicii etice și a valorilor morale, vezi Fr. Engels, *Anti-Dühring*, în *op. cit.*, p. 93 ; D. Ghișe, *op. cit.*, p. 135—138 ; C. I. Gulian, *Problematica omului, ed. cit.*, p. 185—239.

[13] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 391.

întîi în evidență ideea că există o natură materială și una socială, că ele se disting calitativ una de cealaltă atît prin posibilitățile pe care le oferă realizării omului, cît și prin existența unor legi specifice fiecăreia, legi de care omul nu poate să nu țină seama.

„Natura — scrie el — este originea și scopul nostru ; și toate valorile se nasc (ca urmare — *n. ns.)* a unui acord sau a unui dezacord dintre voința noastră cu ea (cu natura — *n. ns.).* Se poate păstra același limbaj și în privința societății : aceasta este un fel de supranatură care depășește natura animală și în care omul naște cu umanitatea". Societatea, remarcă filozoful, nu-i însă doar „un sector privilegiat al naturii". Ea nu se reduce numai la raporturile dintre oameni, pentru că omul „intră în joc cu afecțiunile și gîndurile sale și nu numai cu scopul său". De aici și concluzia, interesantă credem, anume că „există o reciprocitate fundamentală, deși neunivocă, între acțiunea individului asupra societății și aceea a societății asupra individului". Cu alte cuvinte, nu numai societatea influențează formarea și existența individului, dar în același timp nici individul nu poate să nu-și asume o anumită responsabilitate față de evoluția societății din care el însuși face parte.

În cazul dintîi, al influenței societății asupra individului, Lavelle încearcă, se pare, să acrediteze ideea că „societatea este un mijloc de realizare a individului", și în această măsură el nutrește speranța că a reușit să depășească așa-numitul sociologism sau „«socialism» al valorilor care este comparabil cu naturalismul valorilor" și „al cărui model se găsește reprezentat prin formula anticilor «a trăi conform cu natura»" [14]. În cazul din urmă, al responsabilității individului față de evoluția societății, din punctul nostru de vedere intenția gînditorului contemporan este de a convinge că există o voință umană și că aceasta se dovedește practic a fi cu mult mai puternică decît forțele oarbe ale naturii. El acceptă pentru individ chiar posibilitatea unui nonconformism față de legile mediului în care acesta există, cu precizarea totuși că, de fapt, o atare afirmație nu este nimic altceva decît pretextul necesar pentru „a observa o diferență între ceea ce se petrece în natura materială și în natura socială".

Dacă în raport cu „legile naturii materiale" nonconformismul sau eliberarea individului nu se realizează „decît în aparență", cu totul altfel este prezentată de filozof situația „în ceea ce privește legile sociale, despre care se știe bine că ele pun în joc un ordin

[14] *Ibidem*, p. 393.

care nu există decît prin colaborarea noastră. Ele caută să ne constrîngă printr-un fel de imitație a necesității fizice, dar aceasta este numai o imitație" [15].

Încercînd o comparație între legile juridice, legile sociale și morale, și chiar legile naturale, Lavelle ajunge la concluzia că „o comandă de origine externă nu poate să atingă secretul conștiinței, nu poate să obțină decît un conformism material" [16]. Prin urmare, cerințele externe, sociale sau de altă factură, în nici un caz ele nu „alertează" eficace intimitatea conștiinței noastre. Nu există coincidență între acordul individului și cerințele externe care-i stau în față, indiferent de ce natură ar fi acestea. Se vede așadar că, din punctul de vedere al axiologului francez, influența socialului nu este nicidecum hotărîtoare „asupra deciziilor intime ale voinței". Socialul „poate numai să impună restricții în manifestările sale" [17], în modul de a se manifesta al voinței umane.

Se înțelege lesne acum în ce sens își explică el acordul sau dezacordul omului față de natură și societate. Dealtfel, opinia lui în această problemă este cît se poate de limpede formulată. Atît cît există, „conformitatea cu ordinul natural și social — susține acest gînditor — nu este o valoare decît dacă ea este obținută printr-un act de voință". Astfel încît, conchide el, „natura și societatea sînt nu arhetipul valorilor morale, ci o simplă materie pe care voința trebuie să o utilizeze tocmai pentru a face din ea mijlocul unei dominări *(d'un règne)* care le depășește". Cu riscul compromiterii inadmisibile a coerenței logice, Lavelle adaugă însă la toate acestea că „nici natura, nici societatea, ale căror legi individul le suportă, nu pot să fie considerate drept scopurile individului ; acestea sînt numai condițiile ascensiunii sale" [18], ale omului.

În esență, punctul lui de vedere în problema valorilor morale gravitează în jurul alternativei dintre *bine* și *rău* [19], dintre *pentru* și *contra*, pe scurt acest punct de vedere gravitează în jurul opoziției dintre *da* și *nu*. Iar aceasta, pentru că existența unei atare alternative îi permite să scoată în evidență ideea exercitării libertății noastre, de fapt, cum se exprimă el, a însăși sursei valorilor

[15] *Ibidem*, p. 394.
[16] *Ibidem*, p. 396.
[17] *Ibidem*, p. 397.
[18] *Ibidem*, p. 394—395.
[19] Vezi și analiza pe care o realizează asupra acestor termeni Wesley Piersol, *op. cit.*, p. 65—81.

morale. „Alternativa oferită libertății — subliniază filozoful contemporan — se prezintă, este adevărat, sub forme bine diferențiate, ca aceea a ființei și a nonființei, a individului și a totului, a ordinii și a dezordinii, a unui trecut care ne înlănțuie sau a unui viitor care ne solicită, a unei interiorități în care ființa se înrădăcinează sau a unei exteriorități care ne distrează“ [20]. Cum în această viziune libertatea noastră constituie însăși „rădăcina metafizică a binelui și răului“, rezultă atunci că totul depinde de orientarea noastră. Noi sîntem adică liberi fie să ne apropiem de natură cu scopul de a o pune în serviciul spiritului, fie de a recunoaște și accepta robia noastră în raport cu natura. În acest caz, potrivit părerii axiologului francez, evident că binele ar consta în a face din natură mijlocul încoronării spiritului și nicidecum al subjugării lui.

Logica de față îl duce însă la concluzia că binele și răul nu pot fi totuși disociați. Dimpotrivă, binele și răul sînt termeni complementari. Lucrurile, acțiunile, evenimentele etc., acestea nu sînt nici bune, nici rele. Ele devin bune sau rele prin noi, prin conștiința noastră, prin actul care le face să fie așa și nu altfel [21].

În această ordine de idei, Lavelle susține chiar că „posibilitatea răului apare ca fiind condiția posibilității binelui, fiindcă fără răul posibil, binele ar deveni necesar și deci ar fi un lucru și nu o valoare“. Vizibil situat în linia lui Kierkegaard, el susține de asemenea că „binele și răul nu există decît prin faptul că ei sînt voiți și aleși : aceasta este tema fundamentală a *alternativei*“, ceea ce vrea să însemne că, aidoma binelui, nici răul nu poate avea „o altă cauză decît voința“ [22] însăși a omului.

În lumina acestor considerații, axiologul francez desprinde în cele din urmă două principale forme de manifestare ale răului. O primă formă ar fi aceea că, datorită unui egoism exacerbat, eul „se face el însuși centrul lumii și, confundînd intimitatea sa spirituală cu intimitatea sa individuală, care este totdeauna legată exteriorității și corpului, este în concurență sau în război cu celelalte existențe individuale“. Cît privește cea de a doua formă de manifestare a răului, părerea lui este că, „împingînd pînă la ultimul punct acest fel de preferință acordată finitului asupra infinitului, care subzistă în egoism“, aceasta „se exprimă printr-o pură voință de distrugere“.

[20] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 11.
[21] Cf. *Ibidem.*
[22] *Ibidem*, p. 438.

Dincolo însă de aceste două aspecte principale sub care se poate manifesta răul, filozoful neospiritualist apreciază în același timp că „în forma sa cea mai decisivă răul nu consistă pentru eu în a se afirma el însuși contra lumii, ci într-o negație radicală a ființei, adică în negația și a propriei sale ființe, în măsura în care această ființă nu depinde de noi, și în măsura în care depinzînd de noi ea presupune un consimțămînt pe care noi nu voim să-l dăm“. În cazul acesta, înseamnă că deja „noi sîntem aici în inima *(au creux)* voinței rele din care toate formele răului sînt specii derivate“. În sfîrșit, problema răului mai este explicată de Lavelle și prin raportare la ideea de ierarhie a valorilor, în sensul că răul „este subversiunea“ ierarhiei. Pretutindeni „răul se întoarce împotriva tuturor modurilor de participație pentru a le refuza sau pentru a le corupe“ [23].

În axiologia gînditorului de care ne ocupăm, scopul și idealul voinței omului este însă binele și nu răul [24]. Așa cum „adevărul exprimă idealul inteligenței“, tot astfel binele, ca valoare morală, „exprimă idealul voinței“. Cu deosebirea că, „în timp ce inteligența caută numai să reconstruiască o lume deja dată, propriul voinței este de a modifica această lume dată sau de a face a ieși din neant o lume nouă a cărei cauză veritabilă este ea însăși“ [25].

Se impune totuși să precizăm că voința aceasta despre care ni se vorbește nu este concepută de el doar ca „oarba voință de a fi sau voință de a trăi ; este o voință care poartă în ea propria sa justificare, este analiza ființei care trebuie să facă să apară în ea diferite specii ale valorii, utilitatea, plăcerea, adevărul, frumusețea și moralitatea“ [26].

[23] *Ibidem*, p. 442—443.
[24] În problemele pe care le discutăm (bine și rău, libertate și responsabilitate, opțiune și decizie, consimțămînt și datorie, persoană și personalitate etc.), explicațiile lui Lavelle nu distonează radical față de acelea ale reprezentanților existențialismului și neotomismului contemporan, fără totuși ca să se poată vorbi de o identiate absolută de puncte de vedere. În această perspectivă, vezi D. Ghișe, ***Existențialismul francez și problemele eticii***, București, Edit. științifică, 1967, p. 21, 36, 39—40, 58—61, 83, 93—95, 125—153 ; L. Miroș, *Etica neotomistă*, București, Edit. științifică, 1969, p. 67—146.
[25] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 28. În ceea ce privește adevărul, dar mai ales pentru a putea contura exact sensul în care este invocat aici neantul, vezi și *Science-esthétique-métaphysique, ed. cit.*, p. 186, 221, 227—231 ; *Les puissances du moi, ed. cit.*, p. 58 ; J. École, *op. cit.*, p. 49—50.
[26] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 56.

Din unghiul moralității, ceea ce se desprinde drept principal în optica filozofului francez credem că este tocmai accentul pus de el pe ideea necesității de „a ne crea noi înșine ca persoană". Această contribuție proprie la formarea noastră, altfel spus această realizare de sine a omului, continua luptă a noastră cu noi înșine nu trebuie să ducă însă la orice fel de rezultate, ci doar la acelea care, în sinteza lor, nu numai că ne definesc, dar în același timp să fie singurele care să ne permită „să putem să aprobăm ceea ce noi sîntem"[27].

În limitele acestui punct de vedere, observăm prin urmare că datoria fiecărui individ rezidă în însăși realizarea lui ca persoană morală, în neîncetata lui autodepășire în ideea descoperirii și păstrării a ceea ce Lavelle numește esența individuală a omului, adică „această esență de sine" apreciată de el drept „cea mai bună parte din sine, aceea prin care esența noastră se definește ca o esență afirmativă și nu ca o esență negativă"[28].

Dincolo de faptul că ea este „o cerință a realizării", cerință care „exprimă trecerea de la posibil la ființă în măsura în care responsabilitatea noastră este reînsănătoșită *(est remise)*", datoria mai este însă înțeleasă de acest gînditor și în sensul că individul nu poate să „se separe de totul din care el face parte (...). Astfel datoria este familială, profesională, națională sau umană, raționalitatea exprimînd forma cea mai generală a acestor obligații particulare, care le depășește, dar care trebuie să le cuprindă și să le pună de acord"[29].

Concepută nu ca „o constrîngere naturală ca aceea a societății", ci ca „o constrîngere pe care eul și-o impune lui însuși *(que le moi impose au moi)* pentru a respecta o ierarhie interioară a propriilor sale funcții", Lavelle ajunge totuși să conchidă că datoria nu ar fi altceva decît însăși obligația omului de a învinge orice dificultate, de a depăși toate obstacolele, de a doborî toate rezistențele care se interpun în calea realizării lui de sine. Pentru aceasta însă omul trebuie să acționeze, să se manifeste printr-o voință a lui activă. Viața lui morală trebuie să fie o viață militantă, combativă. Moralitatea omului „nu începe a se exercita decît în efortul prin care intenția se actualizează", ceea ce denotă că,

[27] *Ibidem*, p. 390.
[28] *Ibidem*, p. 417.
[29] *Ibidem*, p. 430.

remarcă filozoful contemporan, „valorile morale interesează acțiunea și persoana". Procedînd în acest mod, omul are astfel posibilitatea să devină virtuos, virtutea fiind însăși forța prin care el poate să înfrunte toate obstacolele „pentru a triumfa"[30] asupra lor, pentru a putea deveni, cum se exprimă gînditorul francez, suprema valoare morală[31].

Cu toate acestea, în viziunea axiologică neospiritualistă de care ne ocupăm, datoria nu se conturează în deplina ei strălucire decît în strînsă legătură cu binele[32]. „Datoria și binele — remarcă Lavelle — exprimă două aspecte ale valorii morale care sînt inseparabile, dar a căror semnificație este diferită", în sensul că, în timp ce „datoria reprezintă cerința valorii definită în forma sa abstractă, atît cît ea întîlnește în noi rezistențe și pe care ne comandă să le depășim", binele, dimpotrivă, „nu poate să fie pentru noi decît o idee, și din acest motiv el este idealul voinței"[33].

Într-o formulare restrînsă, punctul lui de vedere asupra conceptului de bine se concretizează în ideea că acesta „păstrează totdeauna o natură spirituală", că binele „nu încetează să pătrundă și să transfigureze lumea, fără totuși să se confunde vreodată cu ea ; el îi dă o semnificație" numai. În acest sens, filozoful contemporan apreciază în același timp că tocmai de aici ar reieși obiectivitatea binelui, că aceasta ar fi singura în măsură să „contribuie la a defini valoarea sa", a binelui, cu precizarea însă că obiectivitatea binelui nu este identică cu „aceea a unui lucru ; ea este indiciul în spiritul însuși a unui dincolo de conștiința noastră proprie, la care ea nu încetează să participe. Binele este eul nostru care nu încetează de a se dezvolta comunicînd de o manieră din ce în ce mai strînsă cu actul etern"[34].

Gîndind în acest fel, axiologul neospiritualist își crează de fapt implicit posibilitatea de a încerca să acrediteze teza că „nu

[30] *Ibidem*, p. 402—403. Asupra importanței acțiunii umane în general, în domeniul moralei în special, vezi Pavel Apostol, *Normă etică și activitate normată*, București, Edit. științifică, 1968, p. 41—91.

[31] Vezi și compară, D. D. Roșca, *op. cit.*, p. 121—122 ; N. Bellu, *Omul ca individualitate și individualitatea ca sens etic al vieții*, în vol. *Civilizația socialistă și valorile ei*, *ed. cit.*, p. 149—160.

[32] Vezi și considerațiile lui Lavelle asupra raportului dintre *ființă* și bine, dezvoltate de gînditor în *De l'être*, *ed. cit.*, p. 47—51 ; *Introduction a l'ontologie*, *ed. cit.*, p. 80 și 129.

[33] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 433.

[34] *Ibidem*, p. 434.

există bine care să nu aibă un caracter imprevizibil și care să nu fie obiect de uimire ; acesta este un fel de miracol care reîncepe totdeauna. Orice bine nu este numai o acțiune pe care o desăvîrșim, ci și un *dar (subl. ns.)* pe care noi îl primim", de unde și concluzia că „binele nu este niciodată asemănător unui produs tehnic pe care putem să-l obținem cu siguranță aplicînd anumite reguli". Din contra, în spiritul filozofiei pe care o promovează, el arată că binele nu trebuie altfel conceput decît drept „un apel pe care noi îl facem către un ordin *(à un ordre)* care domnește în univers, și fără de care noi nu putem nimic", „soluție" care in viziunea de față se vrea a fi egală pentru viața omului cu „o deschidere (de perspectivă — *n. ns)* asupra legilor originale ale lumii spirituale despre care legile lumii materiale nu ne dau nici un model".

În ultimă instanță, consecință a unei pretinse aprofundări a analizei valorilor morale, Lavelle își „corectează" oarecum punctul de vedere subliniind că „această obiectivitate a binelui este mai mult aparentă decît reală". Altfel formulată, convingerea lui asupra binelui ca valoare morală își găsește expresia în ideea că „singur poate să facă bine acela care este bun", bunătatea fiind deci invocată de el drept confirmare a faptului că deja „noi sîntem în inima subiectivității", asta vrînd în fond să însemne că voința ființei noastre „a regăsit în ea această iubire a binelui" [35].

Încercînd să scoată în evidență rolul și funcționalitatea ideii, precum și, mai ales, raportul care există între idee și bine, filozoful francez își exprimă în același timp părerea că ideea este singura în măsură să „arate tocmai distanța care separă ceea ce îi este dat de ceea ce ea vizează. Unica prezență a ideii binelui în conștiință — își precizează el opinia — este de ajuns pentru a converti voința în iubire" [36], în esență, calea inimii fiind așadar singura prin care omul poate să se apropie de bine sau să-și apropie binele. În acest scop, omul trebuie să devină însă mereu mai bun, bunătatea omului, continua ei desăvîrșire reprezentînd în axiologia

[35] *Ibidem*, p. 436. În ceea ce privește ideea de ordin și ordine, Lavelle își formulează mai pe larg punctul de vedere în *Manuel de méthodologie dialectique*, *ed. cit.*, p. 8, 20 și 161.

[36] Louis Lavelle, *Traité de valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 434. Cum am mai arătat, tema ideii este analizată de gînditorul contemporan sub diverse aspecte, printre care și acela al raportului ei cu idealul și acțiunea. Față de acest context, vezi elemente noi în *Les puissances du moi*, *ed. cit.*, p. 47—50 ; J. École, *op. cit.*, p. 108—114.

lui Lavelle tocmai datoria omului. Numai că, din păcate, datoria omului „de a fi bun", la el nu este altceva decît „această datorie de purificare prin care sufletul regăsește elanul primitiv care i-a dat naștere dincolo de toate achizițiile particulare care nu încetează de a-l capta și de a-l stăpîni" [37].

Conjugată cu teza, mai mult sau mai puțin clar și argumentat exprimată, aceea că valorile morale sînt totuși „subordonate condițiilor temporare și materiale ale existenței individuale și sociale", motiv pentru care ele „se exprimă sub forma obligației care nu este libertate, ci numai o cerință a eliberării", afirmarea necesității actului purificării sufletului omului vine să explice cum nu se poate mai bine de ce axiologul contemporan ajunge să conchidă că valorile morale nici ele „nu pot să ne fie suficiente", fapt care denotă datoria omului de a se orienta continuu către valorile spirituale, principiul „prin care spiritul se afirmă el însuși ca valoare absolută, independentă de orice relație cu lumea experienței, în al cărei interior el pătrunde totuși prin intermediul valorilor particulare" [38].

6. Valori religioase

Distincția preconizată de Lavelle între valorile spirituale și valorile religioase fără îndoială că nu este o distincție de esență. Dimpotrivă, în dezacord cu Hegel și Scheler, el manifestă convingerea că „valorile spirituale și valorile religioase nu pot să fie distinse unele de celelalte". Atît cît este acceptată, deosebirea dintre aceste valori constă doar în faptul că, dacă „în valorile spirituale ceea ce contează este purificarea în privința oricărui interes personal", din contra, „în valorile religioase" principalul este ca să se realizeze o așa-numită de filozoful francez „uniune personală cu spiritul absolut". Altfel spus, „dacă valorile spirituale pun accentul pe eliberarea spiritului în ceea ce privește toate forțele naturii *(naturelles)*, religia pune accentul pe caracterul de subordonare a subiectului în ceea ce privește absolutul cu care *(auquel)* el se unește" [1].

[37] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 437.

[38] *Ibidem*, p. 423.

[1] *Ibidem*, p. 48.

Cert este că, prin acceptarea existenței lor, prin modul în care ele sînt înțelese și teoretizate, aceste valori (valorile religioase) se bucură la filozoful neospiritualist de o atenție cu totul aparte în raport cu celelalte valori. S-ar putea chiar spune că evidența cu care se conturează la el această atitudine capătă un plus de forță în ideea că nu există valoare, oricare ar fi ea, care să nu implice în cele din urmă un caracter religios. Cu atît mai îndreptățită este această afirmație cu cît nu uităm că axiologul de care ne ocupăm postulează existența unei origini comune a tuturor valorilor, origine proiectată se pare undeva „dincolo" (în sens calitativ) de ceea ce este specific fiecăreia dintre ele. Acest „dincolo", de care depinde autenticitatea și semnificația fiecărei valori, desigur că nu este la el altceva decît spiritul însuși.

Ceea ce se remarcă însă cu deosebită pregnanță în atitudinea pe care Lavelle o adoptă față de valorile religioase este hotărîrea cu care el încearcă să dovedească înainte de toate că există un dumnezeu și că acest dumnezeu este tocmai spiritul. În context, el se exprimă de altfel foarte clar, arătînd că scopul lui principal este de a convinge „nu că dumnezeu există, ci că dumnezeu este spirit" [2], absolut și universal, omnipotent și omniprezent.

Întrucît la timpul potrivit, atît cît a fost necesar, noi ne-am pronunțat asupra modului deficitar și idealist în care acest gînditor înțelege să explice și să „demonstreze" existența acestui spirit, desigur că acum nu mai este cazul să procedăm în același chip. Ordinea de idei pe care o urmărim aici ne obligă în schimb să scoatem în evidență faptul că, în esența ei, axiologia pe care o promovează filozoful francez nu se angajează din perspectiva științei și a practicii social-istorice, ci, cu unele excepții notabile, din aceea a religiei. Știința și religia, ne confirmă el în acest sens, „rămîn două contrarii dacă este adevărat că de la datul sensibil știința se ridică pînă la proba rațională, în timp ce religia urcă de la dovada conștiinței pînă la un act care suprimă orice experiență externă sau internă, dar tocmai pentru a stabili absolutul care le fundează și le iluminează". Cum spiritul absolut nu poate fi obiectul științei, deoarece existența lui nu poate fi nici demonstrată, nici dedusă pe cale rațională, rămîne ca religia să și-l asimileze ca unicul și propriul ei obiect de credință. Din acest motiv, subliniază Lavelle, trebuie făcut totul în vederea păstrării autonomiei religiei în raport

[2] *Ibidem*, p. 454.

cu știința. Altfel, încearcă el să convingă, există riscul distrugerii religiei. Dar la ea nu se poate renunța, pentru că „religia este actul de credință care transcende oricărui relativ ; ea găsește în locul neantului acest absolut al actului la care ne face să participăm și care absolutizează și valorizează orice relativ" [3].

Fără religie, omenirea s-ar afla deci în imposibilitatea valorizării lumii ei. Ca atare, însăși viața omului ar fi lipsită de sens, întrucît doar valorile sînt acelea care i-l conferă. În felul acesta, necesitatea religiei pentru om se identifică la axiologul contemporan cu aceea a sensului pe care trebuie să-l dobîndească viața lui. Viață fără sens înseamnă prin urmare viață fără religie. Iar viață fără religie înseamnă viață neautentică, supusă unei iremediabile distrugeri, mereu amenințată de spaimă și neliniște.

Cu alte cuvinte, explicarea valorilor, explicarea a ceea ce dă sens vieții omului, nu se poate lipsi de aportul substanțial al religiei, religia fiind aceea care înlesnește omului descoperirea sursei și a esenței lor comune, a tuturor valorilor particulare. Iar această sursă și esență comună de care depinde totul este la Lavelle chiar dumnezeu, actul suprem, principiul absolut care fundează tot ce există.

Mai riguros formulată, părerea gînditorului în acest sens este că omul își poate dobîndi ceea ce îi lipsește numai în măsura în care se subordonează descoperirii și asimilării acelei surse eterne, infinită și inepuizabilă, care dă sens și forță vieții și activității lui, adică tocmai spiritul absolut, de fapt, într-un anume înțeles, tocmai *valoarea* absolută.

În această situație, s-ar părea că absolutul devine implicit scopul suprem al vieții și activității omului, toate celelalte scopuri particulare rămînînd dependente și subordonate acestui scop superior care este absolutul. Dacă s-ar proceda astfel, observă axiologul francez, ar exista însă riscul imposibilității de a da absolutului „veritabila sa semnificație". În acest sens, el apreciază că este imposibil și chiar contradictoriu să identificăm absolutul cu scopul suprem sau cu „termenul aspirațiilor noastre". De aceea, evitînd pericolul aprecierii absolutului ca un termen sau scop ultim, lui Lavelle i se pare mult mai plauzibil să conchidă că el este „sursa din care provenim. Absolutul nu este scopul spre care mergem ;

[3] *Ibidem*, p. 492.

el este actul din care ne tragem (...) Este infinitatea forței productive" [4].

Totuși, ideea pe care el încearcă cu atît îndîrjire să o acrediteze nu este aceea de a nega absolutului calitatea de scop suprem al activității noastre. Dimpotrivă, convingerea lui este că individualitatea noastră nu se poate constitui decît în măsura în care își face din absolut un scop al ei. Ceea ce vrea el să demonstreze este că acest scop nu trebuie privit ca fiind un scop ultim. Pentru că „nu se poate defini și determina un scop ultim altfel decît prin raportul său cu scopurile care îl preced, dar care sînt totuși incapabile să ne mulțumească ; așa încît nu se poate să-l definim (absolutul ca scop — *n. ns.)* decît ca ceea ce este dorit sau iubit mai mult decît tot ceea ce poate fi dorit sau iubit" [5].

Dacă nu este scop ultim, și nici nu se identifică cu scopurile particulare care i se subordonează, atunci ce este totuși absolutul ca scop ?

Din perspectiva ideii că tot ce există se justifică numai în legătură cu absolutul, acesta îi apare lui Lavelle ca fiind scopul prim la care trebuie să ne raportăm viața și activitatea noastră. Înainte de orice, omul trebuie deci să sesizeze în mod intuitiv absolut ca *valoare,* sau *valoarea* ca absolut ; în același timp, el trebuie însă să o vrea și să o iubească neîntrerupt.

Cu toate acestea, omul nu ar reuși să obțină rezultate dătătoare de sens pentru viața și activitatea lui dacă el nu ar înțelege necesitatea recunoașterii și totodată a acceptării ideii că, înainte de toate, absolutul este însăși originea lui existențială, a omului. În caz contrar, omul nu ar avea nici forța necesară intuirii absolutului, nici puterea de a-l voi și a-l iubi.

În limbajul filozofiei lavelliene, asta vrea să însemne că însuși spiritul absolut, prin prezența lui activă în tot ce există, este acela care îi dă omului forța necesară pentru a-i recunoaște existența. Abia mai apoi, consimțind să-și însușească această forță

---

[4] *Ibidem,* p. 472. Încercînd să-și motiveze judecata de valoare pe care o formulează, anume că „în *Manualul de metodologie* filozofia lavelliană își asumă pe deplin rolul său istoric și vocația sa netemporală", G. Brelet arată că „această metodă înrădăcinată în existență — și nu suspendată în gîndirea unică — poartă incontestabil pecetea epocii noastre, dar fără a împărtăși pesimismul distrugător". Argumentul de care se folosește este însă cît se poate de vulnerabil. El este invocat în ideea că Lavelle ar fi reluat „sub o formă nouă — și deosebit de actuală — acest dialog cu Absolutul, în afara căruia niciodată nu poate să existe o mare filozofie" *(op. cit.,* p. XIII).

[5] Louis Lavelle, *Traité des valeurs,* vol. II, *ed. cit.,* p. 465.

necesară, omul îl poate voi, dori și iubi ca *valoare* absolută și sursă a tuturor valorilor. *Valoarea,* scrie filozoful francez, „nu are existență decît în noi și pentru noi ; ea nu acționează decît dacă este recunoscută ca atare ; ea nu poate să fie fără a fi în același timp voită. Valoarea este deci și iubire de valoare" [6].

Recunoașterea existenței lui dumnezeu se identifică astfel la axiologul contemporan cu recunoașterea unei unice și absolute *valori* de care depind toate celelalte. Această recunoaștere, de fapt revelarea absolutului sub forma *valorii,* este posibilă și pentru că Dumnezeu, sinteză a spiritului și a absolutului, sinteză a absolutului, ca scop prim și sursă a tot ce există, se definește la el și ca iubire. Iar „propriul iubirii este nu numai de a stabili valoarea acestui obiect (Dumnezeu își este sieși propriul obiect), și *nici un obiect nu are valoare decît prin iubirea care o suscită, dar se poate spune că iubirea este esența valorii (subl. ns.)* ; ea este acolo unde este, și, de îndată ce se risipește, ea se suprimă în obiectivitatea pură, adică în indiferență" [7].

În felul acesta, Lavelle speră că a reușit să demonstreze caracterul constructiv al activității omului, dătător de sens pentru viața lui. Mai întîi, prin respingerea pasivității și indiferenței [8] ; mai apoi, prin invocarea necesității fundării oricărei activități umane pe sentimentul iubirii.

Dintr-un anume punct de vedere, nu s-ar putea spune că nu există aici o oarecare doză de adevăr. Mai ales făcînd precizarea că sentimentul iubirii se conturează la el ca expresie a tendinței noastre continue spre perfecțiune, spre dobîndirea acesteia. Din păcate, iubirea despre care ne vorbește filozoful neospiritualist se reduce în ultimă instanță la iubirea de dumnezeu. Potrivit aprecierii lui, Dumnezeu sau spiritul absolut este chiar unicul obiect, infinit și perfect, care suscită iubire. De aceea, totul trebuie abandonat în numele acestei iubiri, de fapt în numele perfecțiunii care nu este la el altceva decît *ființa* sau spiritul absolut și universal. Fiind perfect, acest spirit absolut nu poate deci să nu fie iubit. Iar iubirea de *valoare,* în acest caz, se traduce logic în iubirea spiritului absolut, ca origine a tuturor valorilor.

---

[6] *Ibidem,* p. 461.

[7] *Ibidem,* p. 485.

[8] Asupra acestor probleme, analizate de Lavelle în corelație și cu reflexia și contemplația, vezi *Manuel de méthodologie dialectique, ed. cit.,* p. 12, 27, 142.

Iubindu-l pe Dumnezeu, prin chiar acest fapt omul îl și afirmă ca *valoare* absolută. În raport cu această afirmație, subliniază gînditorul francez, toate celelalte afirmații sînt relative ; ele constituie obiectul științei [9], și nu al religiei. Esența religiei o definește numai această unică afirmație absolută, anume că Dumnezeu există ca *valoare* absolută. Făcînd o astfel de afirmație, care în realitate este la filozoful neospiritualist însuși actul credinței, omul se depășește pe sine, se realizează ca ființă autentică. Dar în același timp, omul implicit „afirmă dependența sa față de principiul care îi dă viață“ [10], acesta fiind „el însuși o viață la care ne pretinde să participăm (...) punctul în care absolutul se descoperă în noi ca Dumnezeu“ [11], ca spirit pur și absolut.

Dependența omului față de acest spirit nu este însă lipsită de independență, de libertate [12]. Dimpotrivă, recunoașterea acestui principiu ca fiind singurul care ne depășește, dar totodată ne și inspiră, denotă că deja sîntem pe cale de a ne forma o viață a noastră religioasă, de a ne dobîndi cu adevărat libertatea, întrucît doar în viața religioasă se poate realiza unitatea cu spiritul absolut, ceea ce echivalează cu însăși dobîndirea libertății. Deci viața religioasă nu numai că nu suprimă, dar ea singură este aceea care poate funda libertatea noastră, adică unirea cu *ființa,* cu spiritul sau *valoarea* absolută.

Ce este de fapt viața religioasă, sau în ce își găsește ea expresia la Lavelle ? Ea este „conștiința participației“, prin urmare participația însăși avînd evident un caracter religios.

În consens cu Maine de Biran, el distinge în viața conștiinței „trei stadii subordonate unul celuilalt : primul ar corespunde acestei pasivități sensibile unde ea este sub dependența exteriorului, al doilea ar fi acela al eliberării voinței din momentul în care se guvernează pe sine însăși, iar al treilea stadiu se află acolo unde voința cedează unei forțe care vine mai de sus *(de plus haut)* și

[9] Vezi și *Science-esthétique-métaphysique, ed. cit.,* p. 12, 193—194, 248.

[10] Louis Lavelle, *Traité des valeurs,* vol. II, *ed. cit.,* p. 481.

[11] *Ibidem,* p. 483.

[12] Caracterul idealist al interpretării pe care Lavelle o dă libertății nu poate fi pus în nici un caz la îndoială. Trebuie remarcat însă că, chiar între aceste limite, el reușește să surprindă numeroase aspecte realiste, de o incontestabilă forță și importanță pozitivă. Ele pot fi întîlnite în mai toate lucrările lui, dar în mod deosebit în *Les puissances du moi, ed. cit.,* p. 139—173.

care, departe de a o subordona, fundează acțiunea sa cea mai personală și cea mai autonomă“ [13].

Ceea ce prezintă interes pentru noi acum este că această forță se identifică la gînditorul francez cu „principiul din care activitatea noastră purcede și care îi permite de a se exercita“, este identitatea dintre scopul prim și cauza ultimă care îngăduie vieții noastre „de a înscrie în eternitate propria sa devenire temporară“ [14]. Altfel spus, credința religioasă nu se conturează la el în jurul ideii că absolutul este scopul ideal al activității noastre, ci în aceleia că acest scop prim (absolutul) este însuși principiul la care trebuie să participăm. Credința, scrie Lavelle în acest sens, „nu implică numai afirmarea absolutului, ci și participarea la absolut“ [15].

Sîntem preveniți însă că o atare afirmare nu trebuie înțeleasă numai ca stabilirea existenței absolutului sau a spiritului absolut pe calea credinței. Omul, într-adevăr, îi afirmă acestuia existența pentru că este însăși sursa vieții lui, este *valoare,* întrucît doar *valoarea* poate prezenta caracterul absolutului, numai *ea* poate fi voită în mod absolut [16]. Dar în același timp, prin chiar afirmarea absolutului ca *valoare* absolută, omul deja a consimțit să participe la acest absolut. A afirma absolutul înseamnă deci implicit că omul afirmă participarea lui la el, iar aceasta, subliniază filozoful neospiritualist, este „afirmația religioasă considerată în puritatea ei“ [17].

Așa încît, potrivit convingerilor acestui gînditor, îndreptățit se poate susține că fondul vieții religioase ar avea ca principale trăsături tocmai afirmarea absolutului și participarea omului la absolut. Împreună, afirmarea absolutului și participarea omului la

[13] Louis Lavelle, *Traité des valeurs,* vol. II, *ed. cit.,* p. 482—483.

[14] *Ibidem,* p. 475. În lucrările lor, J. École și W. Piersol acordă un număr considerabil de pagini analizei concepției lui Lavelle despre timp, durată, eternitate etc. Fiecare are meritul de a fi reușit în acest sens fie să stabilească unele asocieri interesante cu filozofia lui Kant, Bergson, Heidegger (J. École, *op. cit.,* p. 81, 178—180), fie să sublinieze cîteva importante aspecte ale gîndirii filozofului neospiritualist (W. Piersol, *op. cit.,* p. 97—106). Nu putem fi însă de acord cu aprecierile lor, care sînt neconforme realității, dar mai ales cu acceptarea poziției lui Lavelle, care se caracterizează prin negarea obiectivității timpului, ca și a spațiului de altfel.

[15] Louis Lavelle, *Traité des valeurs,* vol. II, *ed. cit.,* p. 488. Asupra raportului dintre actul pur și actul limitat, dintre absolut și relativ, raport în lumina căruia este explicat în același timp și actul participației, vezi și J. École, *op. cit.,* p. 73—78 și 89—94.

[16] Cf. Louis Lavelle, *Traité des valeurs,* vol. II, *ed. cit.,* p. 487—488.

[17] *Ibidem,* p. 479.

absolut, nu se pot însă pe deplin realiza decît în contemplație, „forma cea mai înaltă a vieții religioase“ [18].

Este totuși greu de înțeles în ce ar consta la el deosebirea dintre participație și contemplație, și mai ales cum se împacă ideea respingerii pasivității cu aceea a afirmării actului contemplării. Înclinăm să credem însă că Lavelle nu are în nici un caz în vedere contemplația activă, vie, ci mai curînd că ea este înțeleasă ca retragere în sine, ca totală izolare a omului în raport cu ceea ce îl înconjoară, ca intensă trăire, în singurătate, a propriilor lui „convingeri“. Nu vedem cum altfel ar putea fi interpretat acest gînd al filozofului, anume că viață religioasă găsește un teren propice într-o conștiință solitară. Dar și așa, șansele de a-i găsi o linie logică nu sînt mai mari. Pentru că afirmarea absolutului și participarea omului la absolut constituie în viziunea lui neospiritualistă tocmai dovada că omul, pe calea conștiinței și a inimii, a devenit activ și liber, ceea ce, evident, intră în contradicție cu însăși optica lui asupra actului contemplării. Dar nu numai atît. Supărător este și modul în care el înțelege și explică ideea de activitate umană, aceasta fiind nejustificat redusă doar la afirmarea și participarea conștiinței omului la spiritul absolut și universal.

Oricum, cert este că în filozofia lui a valorilor viața religioasă se bucură de o atenție cu totul deosebită. Și nu întîmplător, întrucît convingerea gînditorului este că numai în „viața religioasă Dumnezeu este prezent în toate conștiințele în mod indivizibil“ [19], adică doar viața religioasă este aceea care înlesnește conștiinței de sine a omului ca, prin autoaprofundare, să-l găsească pe dumnezeu. Găsindu-l, conștiința particulară a omului, dependentă de această conștiință suverană, care și ea se identifică cu spiritul absolut, înseamnă că a găsit deja sursa vieții noastre spirituale și fundamentul tuturor valorilor [20], a găsit totodată însuși fundamentul libertății noastre.

Întrucît el precizează că numai în dumnezeu absolutul devine spirit și *valoare*, s-ar putea deduce de aici că una este spiritul și altceva *valoarea*. Nu putem uita totuși că la filozoful neospiritualist *valoarea* „este sigur un absolut, pentru că ideea unui dincolo de

[18] *Ibidem*, p. 489.

[19] *Ibidem*, p. 480.

[20] Avînd în vedere importanța pe care Lavelle o acordă problemei spiritului, apreciem că cititorul nu ar avea decît de cîștigat dacă s-ar osteni să consulte în acest sens și lucrările : *Les puissances du moi. ed. cit.*, p. 177—194; *Manuel de méthodologie dialectique, ed. cit.*, p. 134, 139, 148, 157 și 163.

valoare este contradictorie“ [21]. Dar absolutul fiind spirit, sau spiritul fiind absolut, implicit rezultă că spiritul este *valoare*, că, de fapt, Dumnezeu ca spirit absolut, ca sinteză a spiritului și a absolutului, este tocmai *valoarea* absolută.

Cum reiese din acest fragment de text, ca și din numeroase altele reținute pe parcursul lucrării de față, descoperirea absolutului, sau a spiritului absolut, se identifică deci la axiologul francez cu însăși descoperirea *valorii* absolute, cu însăși descoperirea scopului prim al vieții și al activității omului. Odată descoperit acest absolut, care își pune amprenta pe tot ce există, *valoarea* „încetează de a fi un lucru, dar nu există lucru care să nu poată fi valorizat“ [22].

Se vede dar că înfăptuirea actului valorizării [23], potrivit părerii lui, presupune cu necesitate raportarea la absolut. Absolutul fiind *valoarea* absolută, criteriul în funcție de care se impune să valorizăm, rezultă atunci că eu, ca om, nu-mi pot „reprezenta valoarea unui lucru sau a unui act decît ca un scop în corelația cu absolutul, acesta fiind scopul superior față de care toate celelalte scopuri sînt moduri particulare și subordonate“ [24].

[21] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 471.

[22] *Ibidem*, p. 478.

[23] Înțelegerea și explicarea idealistă a valorizării și a criteriilor de valorizare evident că nu pot fi puse la îndoială. Este necesar totuși să subliniem că această poziție a lui se explică prin însuși modul deficitar în care este văzută judecata de valoare, actul cunoașterii și mai ales conștiința individuală și socială. De aceea, în concepția lui Lavelle, valorizarea este lipsită de dimensiunea obiectivității, redusă doar la actul preferențial individual, iar criteriile de valorizare nici ele nu sînt văzute, din păcate, în perspectiva istoriei și a practicii sociale. Vezi, în comparație, L. Lavelle, *Manuel de méthodologie dialectique, ed. cit.*, p. 127 ; W. Piersol, *op. cit.*, p. 16 ; M. Florian, *Scrieri alese, ed. cit.*, p. 102 și 134 ; I. Pascadi, *Din tradițiile gîndirii axiologice românești, ed. cit.*. p. 76—77, 98—100, 259—260 ; Al. Tănase, *Introducere în filozofia culturii, ed. cit.*, p. 45 și 53.

[24] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 465. Problema scopului și a raportului dintre el și valoare fără îndoială că au o deosebită importanță în explicarea genezei și a funcționalității valorilor. Nu s-ar putea spune că lui Lavelle i-ar fi rămas străin un astfel de aspect al problematicii axiologice. Cum se vede, filozoful francez nu a reușit însă să înțeleagă că „scopul este o noțiune cu aplicare în viața practică“, că „el nu este altceva decît valoarea care a dobîndit un conținut determinat și care devine realizabilă“. Într-adevăr, lui nu i se poate imputa că n-ar fi înțeles că „pentru alcătuirea unui scop facem un adevărat triaj între diferite valori și că aceea care e recunoscută superioară și realizabilă devine scop“, că „scopul este deci într-un cuvînt concretizarea valorii“ (P. Andrei, *Filozofia valorii, ed. cit.*, p. 42). Dar nu-i mai puțin adevărat că, așa cum

Înainte de a puncta succint cîteva idei în directă legătură cu modul în care acest gînditor înţelege să „demonstreze" superioritatea valorilor religioase, chiar primatul lor în raport cu celelalte valori, este posibil şi în acelaşi timp util să facem aici loc şi unui alt fel de interpretare a tezei lui despre separarea noastră, prin existenţa corpului şi a lumii în care trăim, de spiritul absolut şi universal.

Se pare că această opinie a lui Lavelle ar mai putea fi înţeleasă şi în sensul că lumea lucrurilor şi a fenomenelor, inclusiv corpul nostru, nu ne satisface, nu ne poate oferi sub nici o formă ceea ce ne lipseşte cu adevărat esenţial, în nici un caz ea nu se face „expresia cerinţelor noastre cele mai esenţiale" [25]. Ceva mai mult, lucrurile şi fenomenele, deci şi corpul nostru, nu numai că nu ne satisfac, dar ele sînt totodată înţelese şi ca tot atîtea obstacole pe care omul trebuie să le învingă, să le depăşească continuu pentru a se putea apropia de sursa veritabilă a tot ce există, singura în măsură să-i înlesnească omului dobîndirea a ceea ce îi lipseşte esenţialmente.

Această depăşire nu se poate realiza însă decît pe calea religiei, întrucît, pe de o parte, ea este aceea care accentuează pe iubirea de dumnezeu, ca *valoare* supremă şi absolută, prin urmare ca sursă inepuizabilă de satisfacere a cerinţelor noastre esenţiale ; pe de altă parte, pentru că doar religia „ne face să pătrundem într-o altă lume în care se pare că fenomenele se suprimă", ceea ce nu înseamnă că, precizează filosoful, ele „sînt negate, ci transfigurate : ele primesc o semnificaţie" [26].

Iar a primi semnificaţie înseamnă de fapt a le raporta la sursa comună a tot ce există, care este însuşi spiritul absolut. De aici rezultă că prin chiar această raportare semnificaţiei lucrurilor şi fenomenelor i se conferă un caracter religios sau, altfel spus, ele îşi au semnificaţia lor în măsura în care sînt receptate de om ca simple mijloace prin care acesta poate să atingă anumite scopuri religioase, care ar echivala, acestea din urmă, cu dobîndirea sursei de unde omul îşi poate procura tot ceea ce îi lipseşte esenţial vieţii

îl înţelege şi îl explică el, scopul rămîne în afara vieţii practice, deci în afara oricăror posibilităţi şi condiţii reale prin care omul să şi-l poată realiza. În completarea acestei ordine de idei, vezi şi I. Kant, *Critica raţiunii practice*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1972, p. 176 ; C. I. Gulian, *Antropologie filozofică, ed. cit.*, p. 263.

[25] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 480.

[26] *Ibidem*, p. 487.

lui. Învingînd această separare, satisfăcîndu-şi deci cerinţele ei esenţiale, în felul acesta înseamnă că viaţa omului şi-a dobîndit autenticul ei sens.

În cadrul acestei vieţi, devenind cu adevărat activi şi liberi, învingînd şi depăşind neîncetat rezistenţele din noi înşine faţă de spiritul absolut, noi învăţăm mereu să descoperim „absolutul fiecărui lucru sau a fiecărei acţiuni. Căci absolutul luminează toate forţele sufletului în loc de a le paraliza. El este acela care, în loc de a face inutilă fineţea spiritului (din om —*n. ns.*), îi dă această extremă acuitate care ne face sensibili la valoare, care este totdeauna unică, fără reîncepere, şi totdeauna în raport cu esenţa particulară a fiecărui lucru" [27].

Faptul că am insistat atît asupra acestei teze a separării noastre de spiritul absolut nu este nicidecum întîmplător. Este suficient să subliniem în acest sens că ideea separării, chiar dacă nu se vrea a fi principală în axiologia lui Lavelle, oricum ea se bucură de un anumit privilegiu în raport cu celelalte. În analizele de pînă acum se implică şi motivul în numele căruia se postulează această idee a separării.

În puţine cuvinte, acest motiv îşi găseşte expresia, după părerea noastră, în posibilitatea pe care o oferă de a invoca necesitatea participaţiei în explicarea valorilor. Pentru că, în viziunea gînditorului contemporan, posibilitatea realizării valorii şi a valorilor rămîne de neconceput în afara actului participaţiei, iar acest act al participaţiei, la rîndul lui, el însuşi este de neconceput în lipsa intervalului dintre act şi dat. Aceasta pe de o parte. Pe de altă parte, s-ar putea spune cu aceeaşi îndreptăţire că acest motiv în lumina căruia se revendică existenţa separării, la filozoful francez poate îmbrăca şi forma de argument indirect în sprijinul dovedirii existenţei lui Dumnezeu, poate, mai riguros spus, în sprijinul postulării existenţei lui Dumnezeu.

Dacă acceptăm ideea separării în această ultimă interpretare, care pare a fi şi mult mai plauzibilă în raport cu celelalte, implicit rezultă atunci că acceptăm în acelaşi timp existenţa a *ceva* care ne poate satisface cerinţele noastre esenţiale şi că ele nu pot fi altfel satisfăcute decît prin raportare, prin participare la acest *ceva*. De unde şi necesitatea, evident, de a-i găsi un nume şi totodată de a defini, explica şi argumenta acest *ceva*. Şi astfel, în jurul acestui

[27] *Ibidem*, p. 471

nume, care la Lavelle este tocmai dumnezeu, se elaborează în bună măsură speculativ filozofia lui a valorilor.

Este deci limpede acum că în axiologia gînditorului neospiritualist depășirea obstacolului pe care îl ridică în fața noastră această lume a lucrurilor și a fenomenelor, valorizarea ei cu alte cuvinte, presupune raportarea la ceea ce el numește spiritul absolut și universal, scop prim al vieții noastre și sursă inepuizabilă a tot ce există. De aceea, încearcă să ne asigure gînditorul, „nu există obiect particular căruia să nu-i dea (dumnezeu ca sursă omnipotentă — *n. ns.*) semnificația și valoarea sa. A descoperi valoarea lui (a lucrului — *n.ns.*) înseamnă a o rataşa la această origine. Din această cauză, înseamnă că valoarea (de data aceasta se pare că este vorba de dumnezeu ca *valoare* absolută — *n. ns.*) nu schimbă natura obiectului, ci viziunea pe care o avem asupra lui“ [28].

Această schimbare de optică asupra lucrului fără îndoială că își are în ansamblul filozofiei lavelliene o multitudine de sensuri, mai ales dacă încercăm să o înțelegem în raport cu ideea de natură a obiectului, a lucrului însuși. Credem însă că în contextul de față ceea ce reține în mod deosebit atenția este dîrzenia cu care Lavelle se străduiește să convingă că lumea în care trăim este o lume a insuficienței și că, luată ca atare, această lume nu ne poate satisface.

În acest sens, părerea lui este că așa ne-a fost dată această lume, fără semnificație, posibil totuși de a fi semnificată. Posibilitatea semnificării ei s-ar datora existenței unui „dincolo“ de ea (atragem încă o dată atenția că, din punctul nostru de vedere, termenul de „dincolo“ de care se folosește filozoful nu trebuie înțeles într-un alt mod decît în acela de depășire, de superioritate calitativă față de lumea lucrurilor și a fenomenelor, de ridicare a spiritului deasupra naturii și a lumii), care este ființa însăși [29]. Rolul acestei lumi, ca aparență, este nu numai de a manifesta *ființa*, dar și de a face posibilă pătrunderea în *ea*, în *ființă*. Astfel incit, remarcă cu subînțeles Lavelle, „religia este deci de la început afirmarea caracterului ontologic al valorii ; nu numai că valoarea este ființă, dar ea este ființa veritabilă“ [30].

[28] *Ibidem*, p. 476.

[29] În dorința de a oferi o cît mai întregită imagine asupra problemei valorilor religioase, problemă cu largi și profunde implicații pentru întreaga axiologie lavelliană, precizăm că ne vom strădui în acest scop să redăm aproape *mot à mot* textul filozofului francez.

[30] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 492.

O atare *ființă* nu poate fi văzută și de aceea experienței sensibile nu i se poate atribui vreun rol în detectarea *ei*. Dimpotrivă, el apreciază că această experiență neagă *ființa*, chiar ne-o ascunde. Ea se limitează numai la lucruri, ea este o experiență comună. Din acest motiv, afirmarea *ființei* nu se poate realiza decît sfidînd această experiență ; iar această sfidare se identifică la gînditorul neospiritualist cu însuși actul credinței în existența *ființei*. Tocmai pentru că singură credința este aceea care poate merge dincolo de datele furnizate de simțuri. Acei care se încred doar în informațiile simțurilor riscă să rămînă complet și totdeauna în afara actului credinței, lipsindu-se astfel de posibilitatea depistării *ei*.

Toate acestea vor să dovedească faptul că *valoarea* este dincolo de sensibil, că *ea* este suprasensibilă. În consecință, *ea* nu poate să fie obiecul experienței simțurilor. Asta nu înseamnă însă ca *valoarea* poate fi detașată de orice experiență. Din contra, *ea* este obiectul unei experiențe deosebite, calitativ superioară experienței senzoriale. *Valoarea* este obiectul a ceea ce axiologul francez numește experiență spirituală, „actul prin care spiritul ia conștiință (credem că în sens de cunoștință — *n. ns.*) despre el însuși și produce oarecum chiar ființa sa“ [31].

Dobîndirea unei astfel de experiențe se vrea a fi identică cu nașterea eului, desigur spirituală, și în același timp cu depășirea lui, mai exact spus cu autodepășirea lui. Tocmai această naștere spirituală a eului constituie obiectul de „cercetare“ al religiei. „Analizînd-o“, religia constată că această nouă existență a eului este o existență „cadou“. De aici sentimentul nostru de absolută dependență. O dependență eliberatoare însă, în sensul că prin ea se naște în noi inițiativa [32] și forța necesară de a ne smulge din robia simțurilor și a lumii materiale în care sîntem încorsetați. Astfel, libertatea de alegere este înlocuită cu libertatea de a consimți, consimțămîntul izvorînd din convingerea că în spatele nostru există o forță absolută care ne protejează, în ea găsind totdeauna resursele necesare vieții și desăvîrșirii noastre.

Această forță cu care religia îl unește pe om este însăși interioritatea absolută, aceea care fundează propria noastră interioritate. Unică și unitară, absolută și suverană, această interioritate

[31] *Ibidem*, p. 493.

[32] Vezi detalii în *Les puissances du moi*, *ed. cit.*, p. 36 și 71 ; J. École, *op. cit.*, p. 77—78.

despre care ne vorbește Lavelle este la el tocmai *ființa* sau spiritul absolut.

Comuniunea dintre om și acest spirit absolut nu se poate însă înfăptui fără ca mai înainte omul să fi dobîndit un înalt grad de purificare interioară care „prezintă totdeauna caracterul unei *convertiri*". Această convertire, la filozoful neospiritualist, este chiar „*descoperirea valorii*, trecerea de la natură la spirit, de la o viață al cărei centru este eul la o altă viață al cărei centru este dumnezeu. Și nu trebuie să se mire că această convertire se produce totdeauna în același sens : (...) din exterior pentru a privi spre interior, continuată prin reflexia care urcă (...) spre activitatea spirituală și care nu poate găsi rezultatul său decît într-o întoarcere la acest, absolut al valorii față de care eul acceptă să se subordoneze" [33].

Concluzia principală pe care acest gînditor o desprinde în finalul considerațiilor lui asupra domeniului axiologic este aceea că religia nu își face din *valoare* un „obiect" de gîndire, ci unul al trăirii, „o prezență la care se participă" [34] continuu.

În modul cel mai evident posibil, valorile religioase, și prin ele toate celelalte valori, se confirmă deci a fi la Lavelle exclusiv „un obiect de credință" [35]. Prin ele, omul reușește să se ridice deasupra oricărui sensibil ; nu negîndu-l, ci transfigurîndu-l, dîndu-i un sens pentru viața noastră. Cu aceasta, omul își dobîndește deplina și reala lui libertate, ca și posibilitatea de continuă perfecționare și de reglare a conduitei vieții lui.

Credința și subordonarea — singura cale de altfel prin care omul își dobîndește autentica lui libertate —, iată deci trăsăturile

[33] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 496. În acest context, trebuie să observăm critic că, deși a fost foarte mult discutat de Lavelle, raportul dialectic dintre absolut și relativ nu se bucură totuși de o tratare științifică, conformă realității social-istorice. Faptul că el a sesizat că valoarea implică în același timp un moment absolut și unul relativ, rămîne desigur un merit al lui. Explicarea acestor momente și a raportului dintre ele, cum de altfel s-a și văzut, este însă puternic marcată de concepția lui idealistă de ansamblu, de principiile teoretice de la care pleacă și pe care le invocă permanent. În această perspectivă, vezi și compară și *Manuel de méthodologie dialectique*, *ed. cit.*, p. 121—122 ; M. Florian, *Scrieri alese*, *ed. cit.*, p. 105 și urm. ; Al. Tănase, *Introducere în filozofia culturii*, *ed. cit.*, p. 85. În ceea ce privește sensul pe care Lavelle îl atribuie termenului de reflexie, nu este lipsit de importanță să fie consultat și *Manuel de méthodologie dialectique*, *ed. cit.*, p. 6, 9—16 și 51.

[34] Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. II, *ed. cit.*, p. 497.

[35] *Ibidem*, p. 498.

fundamentale ale valorilor religioase. Ele sînt reținute de axiologul contemporan drept superioare în raport cu celelalte valori, întrucît realmente doar prin ele omul se poate ridica cu adevărat deasupra naturii, pentru că ele sînt acelea care fac posibilă coordonarea fericită a acțiunilor vieții omului, asigurîndu-i astfel liniștea și deplina garanție că nu mai este singur, izolat, neputincios ; că dorințele vieții lui nu vor mai rămîne neînțelese, doar niște strigăte surde într-un univers mut, implacabil față de om.

ÎNCHEIERE

În finalul acestei lucrări, ne îngăduim să observăm mai intîi că neospiritualismul nu poate fi totuşi limitat doar la aşa-numita mişcare *Filozofia spiritului,* indiscutabil legată de numele lui Lavelle şi René Le Senne. Pentru că, atunci cînd sistemul filozofic al lui Bergson era deja încheiat, filozofia lui Lavelle, principal reprezentant al amintitei mişcări filozofice, cu excepţia primelor lucrări, respectiv *La dialectique du monde sensible* (1921—1922) şi *La perception visuelle de la profondeur* (1921—1922), abia începea să capete contur prin apariţia (1928) primului volum, *De l'être,* a principalei sale opere filozofice, *La dialectique de l'éternel présent,* care ambiţiona să cuprindă, pe lîngă cel semnalat, încă patru volume, anume *De l'acte, Du temps, De l'âme şi De la sagesse.*

Istoricul filozofiei nu poate însă să nu-şi pună în mod firesc întrebarea : dar, de fapt, ce reprezintă şi în ce constă originalitatea acestei mişcări filozofice contemporane ?

Contactul cu operele acestor gînditori îndreptăţeşte afirmaţia că mişcarea *Filozofia spiritului* îşi găseşte direct expresia în actualizarea îndeosebi a tradiţiilor spiritualismului. „Reîncepînd cu tradiţia platoniciană, ilustrată prin Descartes şi Malebranche, influenţată însă de kantianism, remarcă J. École în acest sens, această mişcare se conturează (...) ca o tentativă de a depăşi criticismul şi de a substitui viziunii fenomeniste asupra lumii o concepţie totală despre realitate, fundată pe o riguroasă uniune a psihologiei şi metafizicii“ [1].

În ceea ce priveşte originalitatea acestei mişcări, după unii exegeţi, ea şi-ar găsi expresia în preferinţa pentru meditaţia independentă, în afara căreia „efortul creaţiei filozofice“ nu ar mai putea să-şi atingă scopul propus. Cu alte cuvinte, fără să nege

[1] J. École, *op. cit.*, p. 29.

caracterul de universalitate al filozofiei, reprezentanţii acestei *mişcări* militează totuşi pentru o pronunţare individuală asupra uneia sau alteia dintre temele filozofice abordate, numai astfel putîndu-se, precizau ei, explora şi pătrunde în autenticitatea şi profunzimea universului uman [2].

Faţă de această situaţie generală, credem că mişcarea *Filozofia spiritului,* implicit deci filozofia şi axiologia lui Lavelle, ca loc şi rost al său în lumea filozofică nemarxistă contemporană, şi mai cu seamă în filozofia franceză din perioada interbelică, se situează între bergsonism şi existenţialismul francez, ca o încercare de continuare, în noile condiţii economice, politice, sociale, ideologice şi ştiinţifice, a filozofiei lui Bergson, „corectînd“ în acelaşi timp, însă din perspectiva acestei orientări, una sau alta dintre tezele sau chiar teoriile filozofice cu care, premeditat, se intră într-o strînsă legătură.

Atunci însă cînd scopul urmărit riscă să fie compromis totuşi, Lavelle, ca şi Le Senne şi Marcel de altfel, se întoarce înapoi pe firul istoriei, căutîndu-şi sprijinul necesar cînd într-una, cînd într-alta dintre teoriile filozofice mai vechi sau mai noi, cu unele concepţia lui interferîndu-se parţial sau total, faţă de altele manifestînd un diplomatic dispreţ, împins uneori, deşi neagă polemicile, pînă la un subtil atac fără rezerve.

Această atitudine a gînditorului francez de care ne-am ocupat se manifestă nu numai în ceea ce priveşte concepţia lui despre filozofie şi ontologie, dar şi în strînsă legătură cu procesul de constituire a axiologiei şi faţă de axiologie însăşi.

În încercarea de depăşire, pretins calitativă, a teoriilor şi curentelor filozofice cu care intră în contact (pozitivismul şi neopozitivismul, cartezianismul, criticismul şi neokantianismul, materialismul şi marxismul etc.), prima şi se pare că unica ipoteză de la care porneşte Lavelle este aceea a existenţei unei lumi spirituale, lume care, chipurile, ar oferi omului posibilitatea regăsirii esenţei sale printr-un dialog intim şi permanent cu spiritul absolut şi universal.

În viziunea lui, omul nu este numai corp, numai materie, ci este şi spirit. Ca spirit însă, omul trăieşte într-o continuă căutare a lui dumnezeu, a acestei ultime realităţi, a ultimului adevăr, care fundează şi animă lumea. Prin intermediul acestei lumi, al lumii materiale, omul trebuie să cucerească spiritul absolut, iar dacă l-a

[2] Cf. *Encyclopédie française,* tome XIX, *Philosophie religion,* 1957, secţiunea A, cap. III.

pierdut cumva, să-l recucerească. „A admite viața materială — subliniază autorul lucrării *La dialectique de l'éternel présent* — nu înseamnă pentru noi decît un mijloc de a cuceri o altă“ [3], pe cea pură.

Din punctul lui de vedere, omul ar avea deci de ales între aceste două lumi, lumea materială și lumea spirituală, mai riguros vorbind, lumea spiritualistă. A opta pentru prima înseamnă a te limita la necesitățile ei, înseamnă a rămîne captivul instinctelor și al decepțiilor. Viața materială, remarcă Lavelle, nu este numai a noastră și, în consecință, nu este o viață veritabilă. Realitatea primă și pură este lumea spiritului, la care nu se poate ajunge decît eliberîndu-ne de viața materială, depășind-o, făcîndu-ne din ea doar un mijloc, tinzînd spre eternitate, spre ceea ce dă fundament și strălucire personalității noastre.

În concepția lavelliană, soarta omului rămîne prin urmare condiționată de posibilitatea de a deveni sau redeveni spirit sau numai spirit. Lavelle a recunoscut — și nici nu putea să nu o facă — prezența integratoare a omului în natură și societate. După convingerea lui, omul trebuie să scape însă din cleștele lor, trebuie să se folosească de tot ceea ce a creat imaginația umană în toate domeniile existenței. Dar nu în scopul cunoașterii și al dominării acestei naturi înconjurătoare, nu în vederea perfecționării tipului de societate căreia îi este integrat omul, ci pentru a căpăta un plus de perfecțiune pe linie spirituală, pentru a se construi în acest sens, dacă se poate spune astfel.

Așa se explică de ce el a zăbovit atît de mult asupra domeniului moralei. Pentru că numai aici omul se poate pe deplin realiza și desăvîrși. Biruirea angoasei, a neliniștei omului contemporan, despre care ne vorbește existențialismul, în filozofia neospiritualistă a lui Lavelle „se realizează“ prin descoperirea sursei fericirii, iar aceasta nu este alta, desigur, decît *ființa* supremă sau spiritul absolut.

Efortul lui tinde spre redarea fericirii omului, recomandîndu-i însă în acest scop reîntoarcerea în sine. Pentru el, nu revolta, nu lupta celor oprimați, atunci și acolo unde se impune, este calea spre cîștigarea fericirii, ci meditația. Numai că istoria societății ne pune la îndemînă nenumărate exemple care confirmă că bucuria și fericirea oamenilor au fost și au rămas imposibile sau doar o amăgire de moment, trecătoare, în măsura în care s-au limitat la ceea ce Lavelle numește reîntoarcerea în sine, meditație etc.

[3] Louis Lavelle, *De l'être, ed. cit.*, p. 48.

O astfel de soluție practică de viață nu putea să nu-i rămînă străină acestui gînditor, atît timp cît manifestă convingerea că „viața nu are sens decît pentru acela care, pătrunzînd într-un univers spiritual, care este același pentru toți, descoperă în el locul propriei sale existențe și dovada destinului său personal. Acolo este *prezența totală* în care toate ființele se împărtășesc“ [4]. Or, se știe deja, această *prezență totală* nu este în concepția lui nimic altceva decît *ființa* absolută și universală, esența supremă, „care se schimbă fără încetare în existență prin participație, în timp ce în noi înșine propriu participației este de a transforma neîncetat existența noastră în esență. Se poate spune, de asemenea, că existența nu este decît a individualului, dar propriu acesteia este că ea trebuie să fie neîncetat sacrificată pentru a cuceri în mod sigur o esență“ [5]. Altfel, în lipsa consimțămîntului nostru, fără actul participației, care este în același timp un act al responsabilității, în primul rînd față de noi înșine, noi am rămîne inerți, aidoma lucrurilor, fără inițiativă, lipsiți de personalitate, șterși, mereu sfîșiați de angoasă, apăsați și nemulțumiți de tot ce ne înconjoară, lipsiți de apărare într-o lume străină și chiar dușmănoasă nouă.

Fără îndoială că datele teoretice pe care ni le furnizează cercetarea de față vin să ateste o intensă grijă pentru om, un interes incontestabil și nu mai puțin o vădită reacție împotriva existențialismului contemporan.

Însă, deși Lavelle nu ne lasă să înțelegem că neliniștea, spaima, teama etc. ar fi trăsături definitorii pentru om, nu-i mai puțin adevărat că omul, în concepția lui, este slab, este o existență incertă, într-un anume fel o pură posibilitate, care se poate sau nu realiza, nu în și prin muncă, prin luptă cu forțele ostile lui, prin evoluția și perfecționarea sa în practica social-istorică, ci, dimpotrivă, prin sacrificarea existenței lui din „necesitatea“ cuceririi unei esențe autentice, a liniștei și bucuriei, a sentimentului că există o forță care, chiar dacă îl depășește, îl apără, îl protejează și îi întinde mîna întru salvarea lui, a omului.

Fără să mai avem în vedere implicațiile sociale care decurg dintr-o atare viziune, pentru noi este evident că pretinsul umanism al filozofiei și axiologiei lui Lavelle rămîne doar o simplă amăgire, un clarobscur în care omul se zbate între speranță și ficțiune. Pentru că, indiferent dacă dumnezeu la filozoful contem-

[4] *Idem, L'erreur de Narcisse*, Paris, 1939, p. 161.
[5] *Idem, De l'acte, ed. cit.*, p. 94.

poran nu mai este acel motor imobil preconizat de Aristotel, ci, într-un anume fel, dinamica idee platoniciană, indiferent că sensul *ființei-act* este la el altul decît acela pe care i-l atribuie Gentile, el dumnezeu — *ființă* absolută, act pur, idee generatoare, *valoare* supremă și sursă a tuturor valorilor etc., luate separat sau în coincidența lor supremă — rămîne indiscutabil ceea ce este și care nu poate să fie niciodată altceva, adică o pură noțiune abstractă, goală de conținut, fără obiect, „fabricată" *ad-hoc* de imaginația lui speculativă, generată la rîndul ei de un anumit climat social-istoric și ideologic.

Interesul față de om nu înseamnă concomitent și implicit umanism. Trebuie văzut mai întîi în virtutea cărei rațiuni se manifestă acest interes, care este scopul vizat — acela al deplinei emancipări a omului sau, din contra, acela al înrobirii sale spirituale. Apoi, interesul față de om rămîne neloial atît timp cît nu este sprijinit sau urmat de condiții sociale și materiale concrete care să-i permită omului realizarea și punerea în valoare a tuturor potențelor cu care natura l-a înzestrat.

Mai degrabă s-ar putea vorbi, credem, de un oarecare optimism al filozofiei lui Lavelle ; și acesta luat însă numai în comparație cu alte orientări similare pe care le cunoaște epoca noastră și de robustețea căruia (a acestui optimism) nu poți mai devreme sau mai tîrziu să nu te îndoiești totuși. În măsura în care îl acceptăm, avem în vedere doar nota sa întrucîtva aparte față de acele alte soluții, după care omul nu devine pe deplin liber și nu se poate realiza cu adevărat decît în fața mormîntului.

Cît privește reticențele pe care le avem, acestea își găsesc expresia în faptul că optimismul filozofiei gînditorului francez nu se bizuie pe cunoașterea legilor care guvernează lumea înconjurătoare, implicit deci însăși viața omului, ci pe credința că girul securității noastre este asigurat de însăși prezența lui dumnezeu în inima și conștiința noastră. Condiționat însă ; adică, cum ne lasă Lavelle să înțelegem, „eul nu poate să subziste și să se dezvolte decît printr-o aderență la ființă ,care trebuie să fie în același timp o adeziune (...) și o circulație în tot, care-i permite de a constitui propria sa natură, de a descoperi și împlini vocația sa" [6].

Să presupunem că înțelegem, că ar fi totuși o soluție și chiar că acceptăm necesitatea interesului pe care îl manifestă omul față de această *ființă* supremă. Se pune însă întrebarea : *ființa* abso-

[6] *Idem, De l'être, ed. cit.*, p. 248.

lută sau dumnezeu vine în întîmpinarea satisfacerii doleanțelor omenești ? Dacă da, de ce vine ? Cu ce scop ? Din compătimire, din milă sau din bunătate ? Nu poate fi, credem, nici una, pentru că Dumnezeu este prezent în întregime în toate, deci și în om [7] ; că doar, ne asigură Lavelle, tot ce există sînt formele sale de manifestare, aspectele sub care se înfățișează divinitatea. Dar dacă dumnezeu este *ființă* perfectă și suficientă sieși, dacă el este prezent în întregime în toate, nu rezultă că și formele sau aspectele sub care se înfățișează trebuie să fie perfecte și suficiente lor ? Atunci, de ce trebuie să mă întorc mereu, prin participație, cu fața spre dumnezeu ? De ce trebuie să alerg mereu în căutarea lui, cînd el este prezent în mine și prezența lui înseamnă perfecția și suficiența mea ? Dar, dacă așa stau lucrurile, de unde teama, neliniștea, de ce nu mă pot bucura decît pătrunzînd prin durată în eternitatea prezentă, de ce trebuie să mai ader la dumnezeu, cînd el deja este prezent în mine ? Sau poate că nu este prezent atît timp cît nu-mi dau consimțămîntul. Înseamnă atunci că dumnezeu nu vine în întîmpinarea omului decît condiționat, înseamnă că el, omul, nu devine „perfect", ca atare fericit și liniștit, decît după ce își dă consimțămîntul, după ce intră în relație de participație „prin care (...) noi încercăm o bucurie a securității, posesiei și speranței în același timp" [8].

Concluzia firească care se desprinde de aici este aceea că omul îl caută pe dumnezeu, și nu dumnezeu pe om. De ce îl caută, care sînt și în ce condiții se întîmplă așa ceva, aceasta este poate întrebarea la care Lavelle se arată cel mai puțin dispus să răspundă. Iar atunci cînd o face, totul se reduce la ideea că omul nu se poate realiza ca om decît în și prin actul participației la această prezență totală și eternă, la această *valoare* absolută, care, de fapt, la el este tocmai dumnezeu însuși. Dacă nu l-ar căuta pe dumnezeu, omul s-ar reduce, după părerea acestui gînditor, la starea de lucru, deși, curios, „acest lucru" simte și gîndește chiar și fără dumnezeu.

În limitele unui atare mod de gîndire, fără îndoială că, în esența ei, nici problematica axiologică nu avea cum să fie altfel

[7] În perspectiva posibilității sau imposibilității aprecierii filozofiei lui Lavelle drept filozofie panteistă, părerea noastră este că orice răspuns tranșant este contraindicat, neconform realității. În această problemă, vezi și punctul de vedere formulat de J. École, *op. cit.*, p. 199—201 ; W. Piersol, *op. cit.*, p. 94—95.

[8] Louis Lavelle, *De l'être, ed. cit.*, p. 249—250.

soluționată decît tot în spiritul filozofiei lui. Vrem să spunem că, deși Lavelle este gînditorul care „a întreprins cea mai întinsă și migăloasă cercetare în problema valorii în anii postbelici“ [9], rezultatele teoretice la care a ajuns el, cu unele excepții notabile, nu sînt totuși pe măsura eforturilor făcute sau, mai precis spus, aceste rezultate rămîn viciate de idealismul concepției lui de ansamblu, ecou puternic al unor mărturisite convingeri religioase.

Este adevărat că dumnezeul lavellian nu este întru totul identic aceluia întîlnit în mistica creștină ; dumnezeul despre care ne vorbește gînditorul francez nu mai este „un moș bun și blajin“, ci act suprem, creator, inițiativă și eficacitate absolută. S-ar putea deci spune că dumnezeul său este într-un fel un dumnezeu modern. Ca atare, existența lui nu poate fi „demonstrată“ altfel decît prin mijloacele și argumentele filozofiei moderne și contemporane. Dar tocmai folosirea de către Lavelle a mijloacelor și argumentelor teoretice specifice filozofiei idealiste l-a împiedicat să înțeleagă necesitatea abordării problematicii axiologice din perspectiva ansamblului științelor umaniste, din perspectiva practicii și a cerințelor social-istorice concrete, lipsindu-se astfel de posibilitatea reală de a trata convingător fenomenul axiologic în întreaga lui complexitate, fapt care i-ar fi permis, totodată, înțelegerea și reliefarea caracterului de clasă, social și istoric, precum și funcționalitatea reală, concretă, a valorilor într-un anumit context al vieții și societății umane.

Deși pe parcursul elaborării acestei lucrări, ori de cîte ori am avut prilejul, atît cît a fost posibil și necesar, noi ne-am exprimat părerea asupra uneia sau alteia dintre problemele abordate, onestitatea și probitatea științifică ne obligă totuși ca și în încheierea acestor sumare și generale considerații în ceea ce privește filozofia și axiologia lui Lavelle să scoatem încă o dată în evidență faptul că există la acest gînditor o sumă apreciabilă de idei care, bineînțeles curățate de învelișul lor idealist și religios, ele se dovedesc a fi cel puțin sugestive pentru cercetările contemporane de filozofie și de axiologie. Astfel, cerința realizării valorii, valoarea — instanță justificatoare a tot ce există, dinamicitatea valorii, recunoașterea necesității conștiinței active a omului în explicarea valorii, a sistemului de valori și a clasificării valorilor, sublinierea tendinței continue a omului spre perfecțiune, spre mai bine, necesi-

[9] Al. Tănase, *Introducere în filozofia culturii, ed. cit.*, p. 49.

tea luptei lui pentru dobîndirea a ceea ce îi lipsește, importanța actului de decizie, ideea că omul creează și în același timp se crează prin valori, intrarea necesară a omului în relație activă cu lucrurile și evenimentele, invocarea termenului de experiență în explicarea valorii și a sistemului de valori, respingerea pluralismului axiologic, caracterul condiționat și conflictual al sistemului de valori etc. — iată doar cîteva dintre elementele de rezistență ale dimensiunii axiologice a gîndirii lui Lavelle.

De asemenea, nu mai puțin demne de prețuire sînt eforturile lui în vederea demonstrării necesității păstrării specificului și autonomiei filozofiei în raport cu diverse alte modalități umane de cunoaștere, precum și ambiția și hotărîrea de a elabora o ontologie universală, în care să se integreze organic și fundat pe principiul actualismului un punct de vedere sintetic și deopotrivă de riguros conturat atît asupra universului cosmic, material, cît și asupra existenței umane, asupra rolului, sensului și valorilor lumii omului. Se cuvine deci să fie apreciată în acest sens nu numai încercarea acestui gînditor de a repune metafizica ființei în drepturile ei, dar în același timp și sesizarea necesității extinderii ariei de cuprindere a ontologiei și asupra existenței umane, totul în vederea scoaterii omului din armătura lumii materiale, deschizîndu-i astfel perspectiva libertății și a creativității, însăși perspectiva autodepășirii continue a omului.

Evident că toate aceste idei, ca și numeroase altele pe care am încercat să le conturăm în paginile lucrării de față, nu pot să nu rețină atenția aceluia dispus să le urmărească cu deplină răbdare și obiectivitate științifică. Forța lor pozitivă ni se dezvăluie în întreaga ei lumină în măsura în care nu uităm totodată că „orice filozofie este reflexia realității în condiții istorice determinate“ [10], că, în sfîrșit, Lavelle a trăit și a gîndit în contextul și în limitele unei filozofii care „n-a încetat să fie filozofia statului“ [11] francez contemporan, ceea ce nu l-a împiedicat, și credem că acesta este marele lui merit, să pună probleme și chiar să formuleze unele idei realiste, să propună uneori soluții originale și să-și aducă astfel contribuția la analiza și descifrarea unei problematici extrem de complexe și de mare actulitate.

[10] Lucien Sève, *La philosophie française contemporaine et sa genèse de 1789 à nos jours*, Paris, Éditions Sociales, 1962, p. 15.
[11] *Ibidem*, p. 36.

ÊTRE ET VALEUR DANS LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE DE LOUIS LAVELLE

— résumé —

L'époque contemporaine marque une évidente croissance de l'intérêt pour la connaissance et le déchiffrement du sens de la vie humaine, notamment face à la nécessité de circonscrire la fonctionalité de ses valeurs. Du reste, jamais directions de pensée et points de vue n'ont manifesté l'ampleur et la hardiesse de ceux qui de nos jours viennent et s'affrontent dans ce champ thématique de la problématique de l'homme — théories et opinions infiniment subtiles et nuancées, donc diverses, depuis celles formulées dans les domaines philosophique, psychologique, éthique, littéraire, etc. jusqu'à celles de la médecine moderne et de l'astrobiologie.

Conçu à la claire lumière d'une telle perspective, le présent ouvrage se veut, par conséquent, compris, en tout premier lieu, comme un modeste essai d'engagement dans la lutte d'idées contemporaine, dans cet intéressant et particulièrement actuel débat théorique sur l'essence et le sens de la vie de l'homme.

Mais considéré uniquement sous l'angle réduit de son objet de recherche, respectivement la dimension ontologique et axiologique de la pensée de Lavelle, cet ouvrage se particularise par son intention de réaliser un dialogue ouvert, de valoriser les éléments positifs impliqués surtout par la conception axiologique du philosophe français, tout en introduisant par la même occasion son point de vue dans le circuit critique d'idées du front philosophique roumain.

Après quelques considérations préliminaires portant sur le climat général dans lequel surgit le courant de la *Philosophie de l'esprit*, indissolublement lié aux noms de Lavelle, de René Le Senne et, en quelque sorte, à celui de Gabriel Marcel, l'ouvrage retient comme nécessaire et utile la précision de la place, de la

signification et de la spécificité de cette direction de pensée dans le monde philosophique non marxiste contemporain, et en tout premier lieu dans la philosophie française de l'entre-deux-guerres.

L'idée principale qui se dégage maintenant du contexte se rapporte à la ligne sur laquelle s'inscrit la conception de Lavelle, aux influences qu'il a subies de la part de certains penseurs contemporains et à la définition de sa philosophie en tant que philosophie de la vie intérieure de l'homme.

En même temps, quelques problèmes sont énoncés qui visent à donner un aperçu de la manière dont sera structuré et élaboré l'ouvrage. Certains de ces problèmes s'imposent par l'intérêt et la portée qu'ils acquièrent dans la pensée du philosophe français. C'est le cas du problème de l'être, de l'existence et de la réalité, de celui du moi et de la valeur ; de l'inscription du moi dans l'être et du terme d'expérience ; le problème de l'importance du consentement et de la participation, du fondement de la réaction de Lavelle contre ce qu'il appelle la stérilité de l'intellectualisme abstrait et le retour, par conséquent, à la recherche du concret ; le problème des rapports entre la philosophie et la vie, la philosophie et l'axiologie, etc.

Par ailleurs, l'ouvrage met en évidence le fait que l'être et le moi sont les termes fondamentaux de la philosophie et de la théorie de ce penseur sur les valeurs. D'autre part, il souligne aussi sa position vis-à-vis du processus constitutif de l'axiologie comme domaine de recherche relativement autonome, de même que la manière dont Lavelle entend et argumente les causes qui imposèrent de nos jours à l'attention de l'axiologie des impératifs telles la révision des dimensions du sens et de la signification concrète de la vie de l'homme, la conception d'une réponse convaincante à la question «où va l'humanité», la mise en valeur des buts majeurs de la vie et de son activité, etc.

Donc, comme de juste, l'ouvrage se propose pour commencer d'étudier et de saisir de manière critique les limites dans lesquelles se dessine l'ontologie du philosophe contemporain. À cet effet, il prend pour point de départ le sens que celui-ci confère aux termes d'expérience et d'analyse.

Conçue comme un produit exclusif de la conscience, et, en tant que telle, comme un principal terme de référence pour la philosophie, l'expérience chez Lavelle se réduit à sa dimension positive, fonctionnelle, d'expérience intérieure seulement. Elle y sera évoquée comme l'opération initiale de la conscience, qui

serait celle de l'intuition de l'être. De ce fait, la découverte de l'objet de cette expérience ne se réalise que par la voie intuitive de la conscience. C'est seulement ensuite que, par intervention de l'analyse, le conscience philosophique constate que cet objet est universel primordial et univoque. D'où il résulte implicitement que l'objet de l'expérience sur lequel doit s'arrêter l'analyse est l'être lui-même.

À partir de là, dans son désir de justifier l'être en tant que principe universel et primordial, le penseur français s'applique à écarter, par la délimitation, toute possibilité soit de confondre ou d'identifier l'être avec d'autres catégories philosophiques, soit de le confondre ou de l'identifier avec divers phénomènes ou processus spécifiques de la pensée humaine.

Après s'être prononcée sur l'importance de la polémique manifeste de Lavelle avec le pessimisme de Heidegger et le négativisme de J.-P. Sartre, tout en retenant comme positives quelques-unes de ses considérations concernant le problème du néant et le rapport entre l'existence et l'essence, la présente recherche continue de procéder à l'analyse critique de la catégorie de la possibilité, de la relation entre la possibilité, le néant et l'être, entre la possibilité et la nécessité, la nécessité et la liberté, la temporalité et l'éternité, l'unité et la diversité, l'unicité et la totalité, etc.

Tous ces attributs essentiels de l'être servent en réalité à préfacer d'une certaine manière le problème de son caractère univoque, synonyme dans la conception du philosophe français de la complétitude, du parachèvement, de la parfaite satiété, etc. De là aussi la conclusion que l'être ne saurait être considéré comme une sorte de «pur fantôme» (Lavelle), qui nous fige dans un monde énigmatique des essences abstraites, mais bien comme le concret même d'où tout tire sa raison d'exister.

Depuis les choses et les phénomènes jusqu'à nos états de conscience, psychiques ou intellectuels, depuis la représentation la plus rudimentaire jusqu'à l'opération la plus subtile, il ne s'agit que des aspects de l'être. Ce sont les formes sous lesquelles il donne libre cours à son abondance, à sa richesse, à sa plénitude, en tant que présence partout entièrement présente. Tout se révèle tel un éventail dont le prolongement rejoint l'être-source, l'être-acte.

Mais il est vrai que «la notion d'un être parfait n'est pas une notion spéciale, privilégiée. D'elle-même, cette notion, de par sa qualité de *notion*, ne nous donne aucune garantie que son

objet existe. Du contenu seul de cette notion, c'est-à-dire des propriétés existant dans notre pensée, on ne peut déduire d'aucune manière l'existence d'une chose ou d'un être auquel on puisse attribuer mentalement les propriétés respectives. L'affirmation qu'une chose existe ne peut se déduire seulement sur la base de l'analyse logique de la notion. L'affirmation respective peut se fonder seulement sur la base de «l'expérience» (V. F. Asmus), mais en aucun cas sur une expérience dans la genre de celle évoquée par Lavelle.

En établissant les similitudes et les différences conceptuelles du philosophe français par rapport à quelques-uns des grands systèmes modernes et contemporains, l'ouvrage se propose ensuite de dégager de manière sélective et critique les éléments par lesquels il prétend dépasser au point de vue qualitatif et de façon convaincante le cartésianisme, la philosophie kantienne et la phénoménologie de Husserl, dans l'intention d'élaborer sa propre théorie, originale, du moi.

Malheureusement, Lavelle n'admet le moindre enracinement du moi dans un plan bio-social et historique. De son point de vue, le moi n'existe pas, il devient seulement. Le moi n'est qu'une possibilité qui se réalise infiniment par suite de notre acceptation de participer à l'acte pur, suprême, c'est-à-dire à l'être absolu et universel. Cependant, un tel moi, qui «plane dans l'éther de la spiritualité», dépourvu de toutes «racines organiques» (C. I. Gulian), ne saurait aucunement constituer un édifice solide pour ce que Kant avait décrété comme impossible, à savoir la métaphysique du sujet, de la subjectivité humaine en général.

Il va sans dire toutefois que ceci ne pourrait nous empêcher en rien d'apprécier l'effort tenté par le philosophe dans son désir de mettre en relief le caractère actif, dynamique, cette agitation et cette avidité de connaître manifestées par le moi face à l'univers environnant et face à lui-même. Bien que dans la vision de Lavelle seul l'être justifie par sa présence univoque et universelle tout ce qui existe, le moi dispose néanmoins dans un certain sens d'une autonomie, d'une évolution, voire d'un but à lui — éléments attestés dans la conception du penseur français sur le plan logique, psychologique et, en tout premier lieu, axiologique.

Préfacée par quelques considérations sur le rapport qui existe entre l'ontologie et l'axiologie, la deuxième partie de l'ouvrage commence par estimer que l'élément fondamental chez Lavelle, qui le sépare de l'interprétation classique de l'être, trouve

son expression non seulement dans la théorisation de celui-ci en tant qu'acte éternel, suprême, source universelle et inépuisable de tout ce qui existe, mais aussi dans la tentative d'élargir la sphère de l'être, de lui conférer un caractère d'universalité absolue et univoque, omnipotente et omniprésente. Or, ceci trahit l'ambition et la décision d'élaborer une ontologie universelle à laquelle il puisse s'intégrer et, fondé sur le principe de l'actualisme, un point de vue tout à la fois synthétique et rigoureusement précisé tant sur l'univers cosmique, matériel, que sur l'existence humaine, sur le rôle, le sens et les valeurs du monde de l'homme.

D'ailleurs, le principe fondamental auquel il se rapporte en expliquant la valeur est l'homme, justement, le seul en mesure d'apprécier, d'estimer, en un mot, de valoriser. Mais, à cet effet, il est nécessaire que l'homme s'arrache à son état de passivité, qu'il se place en incessante compétition avec lui-même comme avec le monde dans lequel il s'engage. Car, par son intervention même dans la différenciation des choses, des phénomènes, des événements, des actions possibles, etc., le sujet effectue en même temps une valorisation, une appréciation.

Il est clair, donc, que l'apparition et la présence de la valeur est comprise comme une sorte de contestation de l'égalisation des choses, contre le fait de les situer dans et sur le même plan. Et, de son côté, l'invocation de la différence et de la partialité impose la prise en considération de l'acte préférentiel, de même que l'acte préférentiel implique nécessairement une activité sélective.

Dans son explication de la genèse de la valeur, Lavelle ne se confine aucunement à l'homme et à la conscience de celui-ci, à ce qu'on appelle l'unité indivise de l'intellect et de la volonté. Au contraire, à part le fondement psychologique, l'axiologue introduit aussi dans le débat, avec la même conviction, le fondement ontologique de la valeur. Il est vrai que dans sa vision la valeur n'est guère objet, ni dans le sens de chose concrète, ni dans celui d'objet de connaissance. Toutefois, il a en vue un certain type d'objet, respectivement l'objet susceptible de satisfaire à certaines exigences de l'esprit.

Sans donner à entendre qu'il aurait l'intention d'opposer d'une quelconque manière ce qu'on pourrait appeler l'objet axiologique surtout à l'objet ontologique, ses efforts sont visiblement tournés dans la direction de la conviction que le premier dispose d'une spécificité, dont il est impossible de ne point tenir compte. Cette

évidence, cette spécificité de l'objet axiologique se manifeste pleinement tout particulièrement quant on le considère par rapport à l'objet gnoséologique. Dans le même sens, absolument édifiante nous semble l'idée que, lorsqu'on rapporte la valeur à l'objet, celui-ci ne saurait être en aucun cas un objet représenté, mais seulement un objet possédé. Il revient à dire, dans d'autres termes, que la volonté et le désir sont enfin parvenus au but de leur quête.

Se rendant compte des conséquences subjectivistes et relativistes qui en découleraient, Lavelle précise que la valeur ne peut se réduire au désir. Toute aussi intéressante nous semble l'idée que le processus constitutif de la valeur ne peut passer pour achevé que lorsque le jugement s'ajoute au désir, lorsqu'un accord est déja conclu entre le jugement et le désir.

Malgré ses efforts visibles, il nous faut dire que Lavelle ne parvient pourtant pas à dépasser les limites de l'interprétation subjectiviste et du psychologisme. Et ce n'est pas seulement parce qu'il rapporte la valeur au sentiment, à la volonté et au désir, c'est-à-dire à seule une partie de la subjectivité humaine, mais encore parce que ces actes mêmes tantôt il les isole du contexte social dans lequel ils naissent et existent, tantôt il les rapporte gratuitement à des facteurs d'ordre transcendental, asociaux et non historiques.

Sans nier la présence de certains éléments rationnels, positifs, l'ouvrage aboutit à la conclusion que Lavelle n'a pas compris l'impossibilité d'expliquer la valeur par la seule perspective psychologique. Tout comme il n'a pas saisi la nécessité de situer l'axiologie dans l'ensemble des sciences humaines (éthique, sociologie, gnoséologie, philosophie de la culture, etc.). C'est pourquoi les perspectives réelles, qui lui auraient permis d'aborder de manière scientifique le phénomène axiologique dans toute sa complexité, lui ont fait défaut.

Notre recherche dégage en même temps comme un trait principal le fait que l'existence nécessaire du sujet est évoquée seulement en vue de découvrir et d'expliquer la genèse de la valeur. L'axiologue français va bien plus loin. Il estime que l'homme est celui en fonction duquel il convient d'entendre et d'expliquer le système des valeurs, leur classification, la valorisation et même, dans une certaine mesure, l'acte créateur de valeurs.

L'ouvrage retient comme intéressante par son réalisme la thèse de Lavelle que l'absence de l'homme rendrait également impossibles tant l'explication de la valeur absolue, que l'explication

des valeurs particulières, relatives. Malheureusement, le réalisme de cette position ne tient que tant que l'homme est reconnu comme l'être unique qui, selon ses besoins, ses capacités et ses aspirations, peut nouer des rapports avec lui-même, avec ses semblables, avec toute le réalité environnante. Et, de ce point de vue-là, la valeur étant dans la vision du philosophe contemporain un rapport, l'homme est à juste titre considéré comme le seul être apte de créer des valeurs et de se créer au moyen des valeurs.

Mais par la suite, sa manière de penser reste néanmoins, en dernière instance, toute pénétrée d'idéalisme. Et ce n'est pas tant l'existence d'une valeur absolue mais surtout parce qu'il postule injustement l'existence d'une valeur des valeurs, valeurs particulières, relatives ne sont pas autrement conçues que comme autant d'expressions de l'esprit absolu, les formes par lesquelles celui-ci fait sentir sa présence dans la vie et la conscience de l'homme. Avec la seule précision que l'esprit absolu ne se manifeste pas, ne devient pas actif tant qu'il n'est pas reconnu par l'homme. L'homme seul peut le reconnaître, c'est-à-dire l'affirmer. Mais la force de l'homme réside justement dans la présence en lui de l'esprit en tant que force absolue et universelle. Il est nécessaire seulement que l'homme le veuille, le désire et l'aime, autrement dit qu'il l'affirme, qu'il effectue une acte de foi vis-à-vis de l'objet de l'amour.

Ceci ne saurait pourtant pas diminuer l'intérêt pour la manière dont Lavelle entend et explique la possibilité et le besoin de constituer un système des valeurs. Quelle que soit la perspective à partir de laquelle on aborde le rapport entre l'unité et la diversité, le problème du système axiologique, ne fût-ce que par son actualité, incite donc tout naturellement à la discussion et à la réflexion, donnant lieu parfois même à d'âpres disputes théoriques.

Ce qu'il convient de retenir comme important c'est que l'unité n'appartient pas uniquement à l'être et à la valeur. L'unité existe aussi entre les valeurs, bien que celles-ci soient — et ne pourraient ne point l'être — différentes. Elles ne pourraient ne pas être différentes justement parce que Lavelle entend et théorise les valeurs comme autant de modes particuliers sous lesquels se présente la valeur. Par conséquent, la diversité de ces modes particuliers sous lesquels se manifeste la valeur est identique avec l'existence de la diversité des valeurs particulières. Il convient de préciser ici pour son intérêt l'idée que la réalité de l'unité réside dans sa possibilité même de se manifester sous des formes diverses. De même, nous

sommes d'avis qu'on pourrait prétendre toute aussi intéressante l'idée que la source de la diversité se trouve justement dans le caractère concret de l'unité. Assurément juste dans certaines limites, la thèse du philosophe français met le moyen de réaliser l'unité dans l'existence de la diversité. De son côté, la diversité se dégage de l'unité, autrement dit, pour lui, la diversité se présente comme la forme sous laquelle se manifeste l'unité.

Etant rapport et non identité avec soi-même, l'unité de l'esprit ou de la valeur est affirmée de la sorte comme une unité active, donc différente de l'unité de la chose, cette dernière interprétée faussement comme une unité inerte, dépourvue de tout dynamisme et écartée, ainsi, de la sphère du processus, du devenir et de la connexion universelle.

Malgré le caractère indéniablement déficitaire de cette thèse, les réflexions de notre penseur retiennent pourtant l'attention non seulement par cette idée d'activité, d'action — même si elle ne se résume qu'à l'unité de l'esprit — mais encore par le fait de la théorisation de l'unité en tant qu'unité dans la diversité. Les termes d'unité et de diversité se présentent donc dans sa vision comme deux termes complémentaires.

Unique et multiple, en même temps entièrement présent partout, l'esprit absolu présent en entier sera de même dans les esprits relatifs, dans la conscience des hommes. De cette manière la diversité des formes d'expression de l'esprit absolu, la multiplicité des fonctions par lesquelles celui-ci s'exerce en tant qu'unité active, appartiendront implicitement aussi à la conscience des individus. La diversité des possibilités d'expression propre à l'esprit absolu, tout comme la diversité des hommes n'ont, cependant, leur rationalité que dans la mesure où, à la hauteur de chaque conscience particulière, nous acceptons également l'existence d'une multiplicité de forces, telles celles de concevoir, de vouloir, d'aimer, etc.

Mais la conscience de l'homme ne s'engage pas vis-à-vis de la valeur absolue partiellement ; elle s'engage avec la totalité de ses fonctions et suivant les forces dont dispose l'âme de chacun d'entre nous, esprits relatifs et particuliers. Ce qui veut dire qu'à part les valeurs fondamentales (vérité, bien, beauté), Lavelle admet aussi l'existence des autres espèces de valeurs, par exemple les valeurs économiques, affectives, religieuses, etc.

En nous délimitant, sans lui dénier toutefois le mérite d'avoir admis la nécessité et le rôle du facteur subjectif dans sa tentative de résoudre le problème de la classification des valeurs, il nous faut cependant noter que la solution proposée par l'axiologue français ne montre guère les qualités d'une thèse à même de dépasser, fondée sur la science et sur la pratique, des limites spécifiques de la philosophie idéaliste en général.

La principale difficulté, pour lui visiblement insurmontable, reste à notre avis surtout celle de la compréhension et de l'explication non scientifiques justement du critère auquel est rapportée l'opération de la classification des valeurs, respectivement la conscience même et ses fonctions. Telles étant les conditions, il est malheureusement hors de doute que la solution proposée par Lavelle manque de la moindre légitimité objective ou, plus exactement, elle ne dispose pas d'assises objectives dans la nature de la réalité sociale et historique, tout à la fois née de et dirigée par la pratique de la connaissance socio-historique et scientifique. La logique de l'exposé de la solution ne se confond pas chez lui, comme elle aurait dû, avec le réalisme de cette solution. Et ce n'est pas seulement du fait des explications relatives à la conscience, qui ne résistent pas à un confrontation avec la pratique et avec la science, ni seulement à cause du caractère énigmatique du critère sur lequel pourrait se réaliser une classification objective des fonctions de la conscience humaine, mais aussi parce que la solution proposée par lui repose sur des données théoriques incomplètes. Même la logique qui la précède montre à une analyse plus poussée des incohérences franchement inexplicables.

Les mêmes réserves s'appliquent également au problème de la hiérarchie des valeurs. Car la manière dont Lavelle procède à la hiérarchisation des valeurs n'est, elle non plus, absoute en dernière instance des limites et des inconséquences de sa vision philosophique d'ensemble, néo-spiritualiste.

De toute façon, il convient de souligner l'idée que, même uniquement par sa manière de poser les problèmes, la théorie des valeurs formulée par ce penseur mérite sans aucun doute d'être connue et approfondie avec sérieux, notamment si l'on reconnaît que les affrontements actuels d'opinion — parfois vraiment acharnés — attestent que l'axiologie contemporaine comporte encore, sinon des zones absolument obscures, au moins quelques-unes assez mal éclairées.

Enfin, le présent ouvrage se propose aussi de réaliser l'analyse succincte de la manière dont Lavelle entendait théoriser les principaux types de valeurs sur lesquels il a fixé son attention, à

savoir les valeurs économiques, affectives, intellectuelles, esthétiques, morales et spirituelles ou religieuses.

Dans la mesure du nécessaire, nous n'avons pas négligé la mise en lumière de l'interaction et de la manière dont s'exercent l'influence et le conditionnement réciproques de ces types de valeurs fondamentaux.

Afin de l'accomplissement au mieux d'un tel propos, nous avons trouvé nécessaire de souligner d'emblée le fait que l'axiologie du philosophe contemporain compte au premier plan — et c'est là donc qu'il faut les situer — les valeurs économiques et affectives.

Sans qu'il s'agisse pour autant de l'émancipation définitive et complète de l'individu par rapport à la nature, c'est-à-dire que continuant à rentrer dans ses limites, l'homme qui parvient toutefois à s'en détacher, autrement dit à la considérer sous la forme d'un spectacle, prouve qu'il s'est déjà placé sur un autre plan axiologique, à savoir celui qui a pour spécifiques les valeurs intellectuelles et esthétiques.

À la différence de ces deux plans, note l'axiologue, l'existence du troisième et dernier plan hiérarchique témoigne de ce que l'homme a réussi de dépasser la nature, de s'élever au-dessus de la nature, ce qui au fond équivaudrait selon lui avec l'affirmation même des valeurs morales et spirituelles ou religieuses.

De sorte que, suivant la conclusion discutable de Lavelle, cette échelle verticale des valeurs pourrait revêtir un double aspect, en fonction de la perspective où nous nous situons, c'est-à-dire au point de vue de l'objet ou du sujet.

Qu'il puissè ou non s'agir vraiment d'un ou de plusieurs aspects de l'échelle hiérarchique des valeurs, outre aussi le sens que l'axiologue contemporain tâche de conférer à la possibilité et surtout à la nécessité de diviser cette échelle hiérarchique, l'ouvrage attire l'attention sur le fait qu'en fin de compte son axiologie s'efforce d'accréditer aussi bien la thèse de l'existence des valeurs inférieures et supérieures, que celle de la valeur absolue entièrement présente dans tous les types de valeurs.

Comme sur le parcours de l'élaboration de l'ouvrage, chaque fois que l'occasion s'est présentée et dans la mesure où ceci s'est avéré possible et nécessaire, nous avons déja exprimé notre opinion sur l'un ou l'autre des problèmes abordés par le philosophe, nous estimons suffisant de conclure en soulignant surtout le fait qu'il y a

chez ce penseur une série importante de raisonnements, de thèses et de principes qui s'avèrent au moins suggestifs pour la recherche contemporaine de philosophie et d'axiologie.

Citons, par exemple : l'exigence de réaliser la valeur ; la valeur — instance justificative de tout ce qui existe ; le dynamisme de la valeur ; la reconnaisance de la nécessité d'une conscience humaine active dans l'explication de la valeur, du système des valeurs et de la classification des valeurs; la mise en lumière de l'incessante aspiration de l'homme à la perfection, à améliorer sa condition ; l'exigence de la lutte pour acquérir ce qui lui manque d'essentiel ; l'importance de l'acte de décision ; l'idée que l'homme crée tout en se créant en même temps les valeurs ; l'entrée nécessaire de l'homme en relation active avec les choses et les événements ; l'invocation du terme d'expérience à propos de l'explication de la valeur et du système des valeurs ; le refus du pluralisme axiologique ; le caractère conditionné et conflictuel du système des valeurs, etc. Voilà seulement quelques-unes des pièces de résistance de la dimension axiologique revêtue par la pensée de Lavelle.

Tout aussi dignes d'estime sont ses efforts pour démontrer la nécessité qu'il y a de conserver la specificité et l'autonomie de la philosophie par rapport aux différentes modalités humaines de la connaissance, ainsi que son ambition d'élaborer une ontologie universelle, dans le sens de l'expansion de son aire afin d'y inclure aussi l'existence humaine.

Il est évident que toutes ces idées, de même que maintes autres retenues dans les pages de l'ouvrage ne sauraient ne point éveiller l'attention et l'intérêt de celui disposé à les étudier avec patience et en toute objectivité scientifique.

SOMMAIRE